التمهيد
في أصول الدين

عنوان الكتاب التمهيد في أصول الدين
المؤلف سعيد عبد اللطيف فودة
الناشر الأصلين للدراسات والنشر
الطبعة الأولى: ١٤٤٤هـ-٢٠٢٢م
رقم التصنيف لدى المكتبة الوطنية الأردن عمان: ٤٠٠٥/ ٨/ ٢٠٢٢
ردمك: ISBN 978-9957-690-41-0

جميع الحقوق محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو جزء منه او تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر

الطبعة الأولى

٢٠٢٢م

الموزعون

-الموزع الرئيسي الأصلين: عمان الأردن-٠٠٩٦٢٧٩٠٩٢٤٥٨٢
-دار الصالح-القاهرة- مصر-٢٠١١٢٠٧٤٧٤٧٨+
-دار الرياحين-بيروت - لبنان ٩٦١٣٦٠٢٧٦٢+ (المعارض)
-مكتبة لطائف الصحائف-القاهرة - مصر-٢٠١٠٣٣٦٤٠٩٣٧+

الأردن - عمان-طبربور-مجمع السلام-ط3 م306
تلفاكس: 0096265061844
info@aslein.org
ص.ب. 11190-926168 الأردن

الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

التمهيد في أصول الدين

تأليف

الدكتور

د. سعيد عبد اللطيف فودة

الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد

فإن الإنسان عندما ينظر في نفسه. ويتأمل في يومه وأمسه، ويتفكر في الكون وفيما حوله. يدرك أن هذا الجنس البشري مميز بأمور ليست عند غيره من الكائنات الحية، وعلاقات أفراده فيها من المعاني ما يلزم معه إعادة النظر مرة تلو مرة ليتمكن من فهم أسبابها ومآلاتها وغاياتها.

ويدفعه ذلك إلى التساؤل عن سبب نشأته هذه النشأة الخاصة، ووجه هذه الخصوصية، وما يترتب على ذلك من أحكام ومواقف فكرية خطيرة مفصلية، تترتب عليها أحكام جزئية ورؤى خاصة في كثير من جوانب الحياة الإنسانية وعلاقته مع الكون.

وسنحاول في هذا الكتاب لفت النظر إلى أهم المسائل التي يحسن تأملها في هذا المجال، وذكر أهم الحلول وأرجحها بحسب ما يظهر من النظر الصحيح.

ونأمل أن يكون هذا الاستعراض الموجز مفيدا للناشئة، دافعا لهم إلى الفكر والنظر دالاً ومرشدا إلى أعظم المسائل التي يفكر فيها البشر كافة عبر

الزمان، لعل ذلك يكون سبباً في تعميم النور والهدى بين الناس.

وهذا لا شك في أنه يكون باعثاً من بواعث إصلاح حياتهم، والالتفات إلى ما فيه مصلحتهم في الحياة الدنيا على وجه الخصوص، وفي الآخرة إن كان لها ثبوت والله يتولى السرائر، وإليه المنتهى.

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

١٤٤٤هـ-٢٠٢٢م

الباب الأول

تمهيد في المعرفة

معارف الإنسان

أسس المعارف

لا ريب في أن الإنسان عندما يولد لا يكون فيه علوم ومعارف، ثم إنه يحصل فيه مجموعة من العلوم والمعارف، بالتعليم والتجربة والتقليد أي الأخذ عن غيره من الذين يعرفون.

والإنسان في أول نشأته يكون مُحِساً بالحواس وإن تفاوتت قواها، ولكن أصلها يكون ثابتاً له وهي نوافذ الإنسان للعالم الخارجي. فالحسُّ الظاهر وما يجده في نفسه من مشاعر تلازمه حتى وفاته.

ولذلك يتأثر الإنسان بحواسه على أشد ما يكون التأثر، ولكن العاقل يعلم أن للحواس حدوداً تقف عندها، فلا يعطيها غيرَ ما لها.

وليس من شرط الحس أن يعطي صاحبه صورة مطابقة تمام المطابقة لما في الخارج، بل يعطيه أقل ما يعطيه صورة صادقة عنه، وإن كانت محدودة غير محيطة من بعض الحالات، وهذه إحدى نواحي نقص الحواس، ولا تستلزم عند الحكماء رمي الاعتداد بالحواس، ولا الشك بها على الجملة، بل تستوجب منهم الحذر فقط لإعادة تفحصها بالطرق الممكنة كلما لاح لهم إمكان الغلط عند اتباع ما يظهر لهم منها، وبنقدهم هذا يدركون القدر الصواب الذي أعطتهم الحواس، فيتمسكون به ويرمون ما سواه إلى حظيرة النقد والتحليل لمعرفة أسبابه الداخلية والخارجية، فإن لكل شيء سبباً.

وكشفهم لأسباب ما كان غير مطابق يفتح أبواب المعرفة لديهم في مجالات كانت مجهولة.

ولذلك، لا ينبغي للعاقل أن يقول إذا رأى السراب، فظنه ماءً حقيقةً: إن عينه خدعته. بل حقيقة الأمر أنه لم يحذر فأخذ الصورة الحاصلة له على ما هي في عادته السابقة، ونسي أن الصورة نتيجة حالة نسبية قد تتأثر وتتغير ظروفها التي تعطيها له. فكان عليه لا الشك بأصل الحس، بل إعادة تحليل الظروف الخارجية والداخلية للكشف عن احتمالات الأسباب التي تعطيه صورة الماء في الصحراء في ذلك الموضع، والحال أنه لا ماء! فإذا كشف عن سبب هذه الصورة، لم يتبعها على عادته، بل أخذها بما يفيده سببها الخاص فلا يضل، ويعلم أن الماء الذي رأى صورته ليس في هذا الموضع بل في موضع آخر، وهكذا.

ولو رأينا القلم في صورة يبدو فيها منكسراً عندما نضعه في كأس ماء، فإن هذا ليس خداعاً من الحواس، بل إظهار لصورة القلم حال كون بعضه في الماء وبعضه في الهواء، لا حال كونه كله في الهواء، فإذا حللت سبب الصورة في هذه الحالة الخاصة أدركت قوانين الانكسار التي تحصل للضوء عند انتقاله من وسط كثيف إلى خفيف أو العكس، وإذا أدركت ذلك، سهل عليك معرفة سبب حصول صورة القلم منكسراً وهو غير منكسر في نفسه.

فالذي سبَّبَ الانخداع هو إجراؤك الصورةَ الحاصلة لك من الحواس على مقتضى قوانين واحدة، اعتدتها سابقاً، وقمت بتعميمها في جميع الأحوال، وهذا

يدفعك إلى أن تفسرها تفسيراً واحداً! مما يسبب الإشكال المذكور، ولو انتبهت إلى اختلاف الحالات والقوانين التي انتجت اختلاف الصورة لدفعك ذلك إلى أن تفسر كل صورة بحسب ظرفها وحالتها. ولو فعلت ذلك لم تنخدع بما حصل لك أول النظر.

فالحواس منفعلة عن الكون المحيط لا بحسب مجرد الأمر الخارج كما هو في نفسه، بل بحسب نسبتها إليه، فالانتساب والوضع له أثر في الانفعال. فإذا فهمنا ظروف الانتساب انحلت العقد، وفهم الأمر على وجهه.

إذا أحسَّ الإنسان بأمور واقعة حوله أو في ذاته كإبريق الشاي وعمود الكهرباء، وكالألم والسعادة، فإنه لا يستطيع أن ينكر أنه يحسَّ بهذه الأشياء، ولا يمكن أن يقول إن عمود الكهرباء الذي ينير له ساحة منزله ويلمسه بيده ويحسه ويصعد عليه إن شاء، غير موجود إلا في حواسه هو، بل إنه يقطع لأول الأمر أن لهذا العمود -مَثَلاً- وجوداً خارجيا مستقلا عن وجوده هو وعن إحساسه بالعمود. وكذلك إن كان يتألم أو يفرح لا يهمه كثيراً أن ينكر غيره ما يشعر به هو لمجرد أنهم لا يحسون بما يحس به. فمجرد إحساسه الحاصل لديه المتيقن منه كافٍ في دفع تشكيكات هؤلاء المشككين وإنكار المنكرين.

والحاصل من ذلك أن ما يحس به الإنسان السليم الحواس غير المريض وغير المصاب بآفة تحرف إحساسه عن طبيعته، كمن أصيب بالمرارة؛ فصار يحسّ الحلو مراً، أو الذي يجعل عينه حولاء فيرى الواحد اثنين، وهكذا... هذا الشخص السليم الحواس يقطع بما يجده عن حواسه ولا يشك فيها، ويرفض تشكيكات المشككين وإنكار المنكرين، ويعتبرهم معاندين لا يهمه الالتفات لرأيهم. ولا مناقشتهم بل يعتبر الكلام معهم في هذه الأمور عبثاً ومضيعة للوقت بلا فائدة.

وهكذا عندما يدرك الإنسان بعض الأمور الأخرى الواضحة وضوح المحسوسات المقطوع بها التي لم يجد أيضاً حوله ما يناقضها ويعارضها، فإنه

يجري على قطعه بها ولا يهمه مخالفة من خالفه، وذلك مثل أن نقول: إن هذا الكتاب الماثل بين أيدينا، هو فعلا كتاب في حقيقته، وليس شيئاً آخر ما دام كتاباً، وأنا -الإنسان- الذي يقرأ ذلك الكتاب إنسانٌ، لا حيوان أخر، فلستُ أسداً ولا نمراً، ولا شيئاً آخر، وهكذا، فإن الإنسان يجزم بهوية كل أمر يدركه بالوجدان أو بالحس أنه هو هو، لا غيره، ولا يشك في أن الماء ماءٌ ولا في أن هذا الجبل الذي يصعد عليه بالفعل أنه جبل واقعاً، ولا يفترض أصلاً احتمالاً صحيحاً أن يكون الجبل نهراً أو بحراً أو غير ذلك، بل يجزم بأن كل هذه الاحتمالات خيالات لا قيمة لها، وأنها لو جاز افتراضها، فلا يجوز الوقوف عند ذلك الافتراض ودعوى صحته ومطابقة الافتراض للواقع، بل يجزم أن ذلك الافتراض باطل لا قيمة له.

وكذلك يجزم أن هذا الشارع الموجود أمامه الذي يسير عليه بسيارته موجود فعلا، ولا يفترض افتراضاً صحيحاً في حال كونه موجوداً أنه معدوم، أي لا يمكن للإنسان العاقل المعتبر أن يصدق أن هذا الكتاب الماثل بين يديه موجود معدوم في الوقت نفسه، ولا يصح أن يفترض أيضاً أن هذا الأسد فيل أو غير أسد ما دام أسداً. فالعاقل غير المجنون يقول: إن ما ثبت فهو في حال ثبوته لا يكون منفياً أبداً والموجود حال وجوده لا يكون معدوماً، والذي يحصل في نفسه هذه الافتراضات يعده مخبولا أو في نفسه اختلال واضطراب، ومن كان كذلك فلا يؤخذ بقوله، ولا يُعبأ بحكمه ولا يقتنع بدعواه.

وإذا استقرأ الإنسان العاقل الأمور التي حوله والتي يعيش فيها هو وغيره

من البشر، وغير البشر لا يجد شاهداً واحداً يناقض ما يجزم به في هذا المقام، أعني مقام اعتقاد أن الشيء ما دام هو فهو هو، وأن النفي والوجود لا يجتمعان على أمر واحد من جهة واحدة في وقت واحد. بل إنك إذا عرضت هذه القضايا على بعض الناس الذين لم يدرسوا الكتب ولم يدخلوا مدارس ولا جامعات، فإنهم لا يملكون إلا موافقتك عليها ولا يملكون إلا الاستخفاف بمن يقول بنقيضها ويهزون أكتافهم استهانة بمن يدعيها.

وهذه هي الأمور البديهية التي لا يبذل الإنسان أي جهد لكي يدركها، ولا يتوقف جزمه بها ولا قطعه بخطأ مَنْ خالفها على نظر وكسب ولا تأمل ولا دراسة.

وترى الواحد يجزم أنه لو بطلت مثل هذه الأمور البديهية فلا يمكننا أن نقطع بشيء أصلا، ولا يمكن لشيء في نفس الأمر ولا في الواقع أن يكون صحيحاً. ولا يمكن أن نقيم دعائم العلوم والتجارب والمخترعات، ولا أن نعالج إنساناً من مرض ولا أن نخفف على إنسان ألمه، ولا أن تبني بناية ولا أن نصنع حافلة ولا مذياعاً ولا قلماً ولا دفتراً.

ويصبح عندئذ من العبث الدراسة في الجامعات لأنه لا شيء بصحيح، ولا بثابت، وليس ثمة علم يقام عليه أي بناء.

وعوامُّ الناس وعلماؤهم غير المعاندين يجزمون بخطأ كل قضية تخالف وتناقض هذه القضايا البديهية الضرورية.

بل يقرر العلماء: إن كل العلوم والمعارف تبنى في الحقيقة على هذه

القضايا البديهية الواضحة.

والحقيقة أن مجموعة من أهم العلوم لدى الجنس البشري تعتمد على هذه المعلومات الضرورية، ولو فرضنا بطلان الضروريات لفسدت هذه العلوم وانهارت معظم انجازات البشر.

وهذا الأمر أي إنكار العلوم الضرورية مع ملاحظة ما يترتب على ذلك من آثار-لو قلته لمن يرى هذه الصناعات والأجهزة والمركبات والمصانع التي تبنى على الرياضيات والهندسة والفيزياء وغيرها من العلوم التي لا يمكن أن تقوم لها قائمة إذا لم تقم على التسليم بالعلوم الضرورية نحو ما ذكرناه، لما التفت إليك.

ولو زعم زاعم أن جميع هذه العلوم والصناعات باطلة لأصبح أضحوكة للعامي والعالم، فكيف يصبح باطلاً ما هو ضروري السلامة في أغلب تراكيبه، هل يمكن أن يقول قائل: إن علم الهندسة والمستقيمات والحساب وطرق حلول المعادلات الرياضية كلها باطلة، لأنه لا يسلم أن النقيضين لا يجتمعان مثلاً، ولا يسلم أن الشيء لا يمكن إثباته ونفيه معاً، وهو الأساس المنطقي والرياضي التي تبنى عليه هذه الطرق الرياضية لحلول المعادلات وبناء النظريات الفيزيائية والكيميائية، كيف يمكن حل المعادلات الرياضية ونحن نقول إن الشيء ونقيضه يجتمعان، فلو اجتمعا لأصبح الواحد لا يساوي الواحد، والسالب مساوياً للموجب!! وكيف يمكن بناء العلوم واكتشاف الكون بناء على هذا التصور السخيف؟

كل حادث فله مُحدِث وسبب

هذه العبارة تدل على معنى بسيط سهل التعقل وسهل القبول من العقل البشري ما دام غير معاند ولا منحرف، بل إنك لو قلت لنفسك أو لطفلك أو لأي إنسان آخر: إن شيئاً ما كان موجوداً ثم انعدم بلا سبب، أو لم يكن موجوداً ثم حصل ووجد هكذا اعتباطاً وبلا سبب؟ لفتح عيونه مندهشاً مما تزعمه من دعاوى! ولو قلت لأحد إن حصول الغيوم وتحرك الشمس والقمر وحركة الأرض وحركة النباتات ونموها وغير ذلك من مظاهر وشواهد لا أسباب لها ولا يمكن تفسيرها، بل هي واقعة هكذا بلا سبب ولا تفسير؟ هل يقبل أي عاقل هذه الدعوى ويكون مطمئناً إليها واثقا بما يقول؟ لا أحسب أحداً يمكنه دعوى ذلك.

ولهذا، فإننا عندما نرى الغيم نلجأ لتفسيره بحركة الرياح وارتفاع الحرارة أو انخفاض الضغط في بعض المواضع، وهذا هو الذي يسبب -أو يحصل عنده- الحركة للرياح والغيوم، وعندما نشعر بالزلازل نعلم علم اليقين أن هناك تحركات في طبقات الأرض سببت أو استلزمت أو تبعها زلزلة الطبقات العليا من الأرض والجبال والأبنية. وعندما نرى إنساناً صحيح الجسم يمرض بالزكام أو تتكسر يده، أو صحناً على الطاولة يقع، فلا نظن أن عاقلاً يسمح لنفسه أن يقول إن هذا كله يحدث بلا سببٍ وبلا محدِث.

ولذلك، فإن القول بأن لكل حادث (أي موجود لم يكن موجوداً ثم

وجد) أو كلّ تغير، فإن له سبباً استلزم واستدعى حصوله مقبول مرضيّ عندنا.

ونرفض بكل ارتياح قبول قول من يقول: إن التغير من عدم إلى وجود وبالعكس اتفاقيٌّ بلا سبب وبلا مؤثر.

وبصورة أخرى:

عندما نقارن بعقولنا:

بين القضية القائلة: كل حادث فله سبب، أو كل متغير له سبب.

وبين القضية القائلة: التغيرات والحوادث لا أسباب لها بل هي عشوائية اتفاقية تحصل بلا شيء.

فإن العقل يرفض بكل طمأنينة القضية الثانية، ويطمئن واثقاً بالأولى.

ولم يزل أغلب العقلاء من الجنس البشري يقولون بذلك، مع وجود اتجاهات تزعم أن بعض العلوم المعاصرة تسوغ حصول الحوادث بلا سبب، ولكن لا دليل على مزاعمهم هذه حتى الآن، وكل ما يأتون به مجرد تمنيات لهم في أنفسهم أو فلنقل توهمات وآراء غير مدعمة علمياً ولا فلسفياً ولا تجريبياً، إن هي إلا فروض واحتمالات وهمية، ومجرد إمكان الفرض لا يستلزم كونه ممكنا واقعياً.

فإنَّ الذهن قد يفرض المحال، وقد يفرض وقوع الممكن في ذاته الذي لا يمكن حصوله في هذا الوقت أو هذا المكان، كما لو قلت: إن حركة القلم في

نفسها ممكنة للقلم، ولكنها محالة ممتنعة حال سكون القلم. وكما لو قلت: إن عدم الكأس ممكن في نفسه ولكنه محال حال كونه موجوداً. وكما لو قلت: إن جلوسك على كرسيٍّ ما ممكن، ولكنه محال حال جلوس غيرك عليه، وهكذا.

الأحكام العقلية الثلاثة

عندما يفكر الإنسان في خصائص الوجود والموجود، ويتأمل في حال الأشياء بعضها مع بعض، سواء كانت هذه الأشياء داخل نفسه أو خارجها، وسواء كان قادرا عليها أم لم يكن، فإنه لا يتردد في أنه يعرف بعض صفاتها العامة، الأولية. ولا يضيره بعد ذلك أن يجهل غيرها من الصفات أو أن لا يمكنه تطبيق ما يعرفه عملياً أو تجريبياً أو كان يمكنه ذلك، فمقال العلم والمعرفة في هذه الدرجة لا يُشرَط بالخبرة العملية الخاصة، أو القدرة على تطبيق تلك المعارف في المختبرات والمصانع. فهذا المستوى من المعرفة والخبرة التجريبية عامٌّ لا يشترط له دخول في جامعة ولا في مدرسة، بل يمكن الوصول إليه بالنظر والفكر.

ويمكن القول: إن أي معرفة بعد ذلك وأي تجربة، لا بدَّ أن تبنى على هذا القدر من المعارف.

ولنضرب مثلاً لكي نوضح المراد:

عندما نقول هذا الكتاب موجود، فإن العقل حال قطعه بوجود الكتاب اعتماداً على الحواس، فإنه يستطيع فرض الكتاب غير موجود، فرضاً ذهنياً، احتمالياً، ولكنه حال تصحيحه وتجويزه لهذا الفرض، لا يشك أبدا في وجود الكتاب الواقعي، فالفرض الذهني لا يستلزم مناقضة الواقع، بل اعتقاد حصول الفرض هو الذي يمكن أن يترتب عليه المعارضة مع الواقع.

ولو تأمل الإنسان في هذا الكتاب وقال: هذا الكتاب في الوقت نفسه

موجود وغير موجود، لحكم بلا تردد ولا شك ببطلان هذا الحكم، ولحكم بعدم إمكان تحقق هذا الحكم واقعياً.

ولو جاء من يقول له: إن زيداً من الناس أو سيناً من الأشياء موجود ومعدوم معاً، لهز كتفه وأشاح عنه بوجهه استخفافاً بما صدر من فيه!

فالإنسان لا يشك أبداً أن بعض الأمور محالة وغير واقعية لكونها محالة، وليس كونها محالة هو عين كونها غير واقعية، بل كونها محالة يكون السبب في كونها غير واقعية!

فالحكم بالإحالة أمر، والحكم بأن الأمر غير واقعي أمر آخر، وإن تلازما دائماً.

ويمكننا ضرب مثال آخر:

لو فرضنا شيئاً موجوداً، لاستحال كونه غير موجود، وهذا يكافئ القول إنه ما دام موجوداً فيجب كونه كذلك، إذ يستحيل فرضه معدوماً حال كونه موجوداً، فثبت هنا حكم عقلي آخر وهو الوجوب أي عدم إمكان الزوال..

فحاصل جمع الواحد والواحد، يساوي اثنين، وهذا حكم لازم عقلاً لا يصحُّ خلافه، ولو قدرنا فرض ذلك، لحكمنا بالضرورة بعدم إمكان تحققه في الواقع، فالواجب الثابت هو أن مجموع الواحدين هو اثنان!

وكذلك يقرر العقل أن جزء الشيء أقل من كله، بالضرورة، ما دام جزءاً له! ولو جاء واحد ليقول إنه وجد جزءاً أعظم من كله، لرفضنا مقولته

ولقلنا إنه قطعاً يحلم أو يتكلم بلغة غير لغتنا، أو أن في ألفاظه رموزاً لا نعرفها ما دمنا نفرضه عاقلاً، لأنه ما دام عاقلاً يستحيل أن يقرر هذا الحكم قاصداً إنه صحيح بنفس مفهومنا للجزء والكل.

فكون الجزء أقل من كله أمر واجب، وحكم لازم لا يمكن أن يصدق العاقل بخلافه.

وهذا مثال على حكم الوجوب الذي يقابل حكم الاستحالة، ونرى هنا أن الوجوب يلازمه الوقوع والتحقق، ويستحيل أن نقول إن هذا الشيء واجب وغير متحقق في الظرف الذي يكون واجباً فيه.

وهكذا يوجد تلازم بين الوجوب والوقوع (التحقق)، كما يوجد تلازم بين عدم الوقوع والاستحالة.

وكما قلنا بالتغاير بين مفهوم الاستحالة والوقوع، فكذا نقول بالتغاير بين مفهوم الوجوب والوقوع مع التلازم الخارجي بينهما.

فالتلازم بين أمرين لا يستلزم الاتحاد بين هويتيهما ولا بين مفهوميهما.

الإمكان والجواز

ربما يكون قد اتضح مما مضى أن هناك أموراً واجبة وأموراً أخرى محالة ممتنعة، وأن كلا منهما يستحيل تحوله عن حقيقته الواجبة والممتنعة، ويستحيل أن يفرض أحدهما على غير فرضه فرضاً صحيحاً. فالواجب لا يكون إلا واجباً ولا يمكن صيرورته محالاً، وكذا المُحال، فهذان الحكمان ثابتان لازمان لا يمكن

تغيرهما في نفسيهما.

وربما يتساءل الواحد عند هذه المرحلة فيقول: هل يمكن أن نفرض أموراً معينة موجودة بالفعل كان يمكن ألا توجد؟ وهذا هو الأمر الذي يمتنع على كل من الحكمين السابقين كما هو واضح.

لا ريب في أنه بقليل من النظر يتوصل الإنسان إلى الحكم بالإيجاب والموافقة على هذا الفرض، نعم توجد هناك أمور واقعية كان يمكن ألا توجد، ولو فرضناها غير موجودة، فإن ذلك لا يستلزم أمراً محالاً أو مرفوضاً عند العقل، فهذا الكتاب الذي أمامك، لو فرضناه يتألف من مائتي صفحة، كان يمكن أن يكون من ثلاثمئة صفحة أو أقل أو أكثر من ذلك. بل كان يمكن ألا يوجد هذا الكتاب نفسه، وهذا القلم الذي تكتب به هل كان من الممكن أن يكون أحمر بدل الأزرق، وهذا الحائط المبني أمامك هل كان يمكن أن يكون أعلى أو أخفض...الخ.

إن أي فرض من هذه الفروض يحكم عليه العقل بأنه ممكن الحصول، وأنه لا شيء كان سيمنع وقوعها وحصولها أو عدم حصولها... لا شيء بواجب ولا شيء بمستحيل، وهذا هو الذي نسميه بالإمكان.

والحقيقة أن تصور مفهوم الإمكان سهل واضح لا يحتاج لجهد كبير، كما هو الأمر في مفهوم الوجوب والامتناع، ولكن قد يحصل اختلاف في مصدوقات (ما صدقات) الأمور التي يقال عليها هذا الوصف، وبعض هذه المصدوقات واضحة الإمكان أيضا وبعضها لا.

وبتعبير آخر بعض الممكنات يكون العلم بإمكانها بديهياً سهلاً، وبعضها لا يكون كذلك، وهذا هو الأمر نفسه في مصدوقات الواجب والمستحيل.

إن كثيراً من الأمور التي كان بعض الناس يعتقدون أنها واجبة، تبين الآن أنها ممكنة، وقد يكون العكس صحيحاً أيضاً، وهذا لا يعود بالنقض على أن العقل يدرك الفارق بين مفهوم المحال والواجب والممكن، ولا يعود بالنقض على أن بعض الأمور ممكنة قطعاً، وكذلك في الواجب والمحال، ولكن غايته أنه شاهدٌ على أن بعض الأمور تحتمل الخلاف لكونها غير بديهية الإمكان، أو لكون دليلها خفياً يحتاج لنظر دقيق أو لغير ذلك من الأسباب التي تنشأ عنها الخلافات بين البشر.

لا أحد يشك في أن كتابة هذا الكتاب مثلاً ممكنة وطباعته ونشره ممكن كذلك، فليس بواجب ولا ممتنع، وقراءتك له ممكنة أيضاً فلا شيء يحتم عليك بغير إرادتك أن تقرأه، وهذا هو الممكن. فبعض الأمور -وهي كثيرة جداً- لها حكم الإمكان بصورة واضحة.

مثال: حدوث العالم

فلنتأمل في مسألة على سبيل المثال هنا وهي مسألة قدم العالم وحدوثه، فقد كان كثير بل أكثر الفلاسفة في القرون الماضية يميلون إلى القول بأنه قديم لا أول له، لا يُتصور عدمُ وجوده، وكانوا يشنِّعون على مَنْ يقول بحدوثه، أي بوجوده بعد أن لم يكن موجوداً، ويعتبرون هذا الرأي مبنياً على مغالطات محضة، ولكنا نرى الآن أن أكثر الفيزيائيين يقطعون بأن هذا العالم الذي نعيش

فيه حادث بأدلة ظاهرة طبيعية أخذوها وتعقلوها من ظواهر المادة وخصائص حركتها وحركة الأمواج، ونحو ذلك من الأضواء والحرارة والبرودة.

وصار يُنظَرُ الآن لمن بقي على رأيه بقدم العالم على أنه مخالف للعلم ولما يقتضيه النظر الصحيح، فلم نعد نرى أحداً يجرؤ على التصريح بقوله بقدم العالم إلا إذا استعان على ذلك بمقدمات وتمهيدات وتطويلات، لا يسلمها له أكثر الخلق من العلماء.

ولا ريب في أن كل من يقول بحدوث العالم يقول بإمكانه أيضاً، فلا معنى للوجوب والاستحالة مع الحدوث، ولا يستقيم أن يقول قائل: إن العالم حادث ومع ذلك هو واجب، أو هو حادث ومع ذلك فهو ممتنع، فهذا قول متناقض داخلياً لا يقبله العاقل.

وهكذا نرى أن بعض القضايا المهمة الخطيرة في حياة البشر قد يتبدل فيها القول من الإمكان إلى الوجوب، ولا يخفى أنه يترتب على كل نظرة من النظرتين منظومة فكرية كاملة مختلفة ومغايرة لمقابلتها، وهذا يترتب عليه أيضاً اختلاف الرؤى والمواقف العملية والعلمية في كثير من القضايا المهمة في حياة البشر وفي فهمهم للعالم.

وسنحاول زيادة بيان هذه الفكرة في موضع آخر لاحقاً.

أما الآن فلننظر في بعض وسائل المعرفة التي يعتمد عليها الإنسان للحصول على معارفه وعلومه عن هذا العالم الذي نعيش فيه، وما هي مراتب هذه الوسائل وما قيمتها المعرفية.

وسائل المعرفة

سنتكلم هنا عن بعض وسائل المعرفة وأسبابها مشيرين إلى مكانتها ومرتبتها المعرفية.

الحِسّ

الحواس الخمس الظاهرة هي من أهم وسائل المعرفة عند الإنسان، بل هي الأخطر والأهم لديه، فهي التي توصل للإنسانَ صوراً ما عن العالم الخارجي والداخلي، وهذه الصور وإن فرضناها غير مطابقة تمام المطابقة، كما أشرنا من قبل، بمعنى أنها ليست صورة مرآتية لما في الخارج، إلا أنها تدل الإنسان إذا أحسن فهمها على ما هو موجود واقعياً في الخارج.

وبناءً على ذلك فقد كان الإنسان بحاجة في مستوى معين لإعادة تحليل الصور الحسية والانفعالات والانطباعات التي تأتيه من طرف العالم الخارجي، وهذا يعني أنه لا يَحْسُنُ بالإنسان أن يأخذ جميع معطيات الحواس كما هي، ولا يحسن أن يقول مثلاً: إن العالم الخارجي هو بالضبط كما أحسه وأراه، فلا شيء يوجب أن تكون الحواس آلة أو وسيلة تعطي صوراً مرآتية مطابقة تمام المطابقة للعالم الخارجي من حيث الصور والنسب جميعاً. والأحرى به أن يتأنى قليلاً قبل أن يعتمد الصور التي يحصل عليها منها.

هل يعني ذلك أن الحواس غير موثوق بها مطلقاً؟ هل نفهم من هذا أنه لا ثقة بالحواس؟ بالطبع لا... غَايةُ ما يدل عليه هذا الكلام بعد التسليم بأن

الحواس هي وسيلة معتبرة للتعرف على العالم، أننا لا يصح أن نعتبر الصورة الحسية التي نحصل عليها عن طريق الحواس صوراً مثالية مطابقة للوجود الذي انفعلت عنه، بل يجب أن نجزم أن هناك دلالة ما بينها وبين الخارج، عظمت هذه الدلالة أو قلت، ولكن ينبغي أن نعرف أن الحواس انطباعات عن العالم بوسائط معينة، إذن هي تعطينا ما يسقط عليها من الواقع بعد تحويله بالميكانيكية الخاصة بكل حاسة.

إذن لو أحسنّا فهم التركيب الداخلي للحواس، لأمكننا إعادة تفسير ما نحصل عليه منها، ولأمكننا أن نعرف بالضبط مقدار ما تشمل عليه من حقيقة.

فالحذر الذي نقول به هنا لا يعني الشك المطلق، بل هو دعوة لإعادة نقد المعطيات الحسية وتفسيرها.

وأما ما تطرحه بعض المذاهب الفلسفية من دعاوى تستلزم في نظرهم الشك في جدوى الحواس، كخداع البصر عندما نرى القلم مكسوراً في الماء وهو غير مكسور فعلياً، أو عندما نرى الشيء اثنين في حالة الحول المفتَعَل، أو عندما نرى السراب في صورة الماء نتيجة لظروف خارجية معينة، أو عندما نلمس شيئاً فنظنه أملس تماماً وهو في الحقيقة الأمر خشن، ونحو ذلك من الإحساس بالشيء البارد حاراً أو بالعكس نتيجة لظروف خاصة بالجسم المُحِس...الخ. هذه الإشكالات وغيرها عبارة عن حالات خاصة إما للظروف الخارجية أو لحالة عضو الإحساس كالعين واليد وغيرهما، وقد تم تفسير كل حالة على حدة، واتضح السبب في نشوء هذه الصور والانطباعات التي تبدو لنا

خاطئة غير مطابقة للخارج.

ولكن إذا عرفنا أسبابها عرفنا كيف نفسرها، فهل يبقى السبب سائغاً للقول أنها أخطاء؟

وهل يمكن أن نطلق على الانفعال الحسي المحض بأنه انفعال خاطئ، وكيف يمكن أن يكون الانفعال لبعض الموجودات بالبعض الآخر انفعالاً خاطئاً؟!

إننا قد نقول هنا بصعوبة الحكم بخطأ الحس من حيث كونه انطباعاً وانفعالاً، لأن الانفعال لا يقال عليه خطأ أو صحيح؟

فالخطأ والصواب هما حكمان عن دعوى المطابقة بين أمرين، فإن كانت المطابقة حاصلة حكمنا بالصواب، وإلا كان حكمنا بالغلط؟

فهل الحواس تقول لك إن كل ما أعطيك إياه عن طريق انفعالاتي بالموجودات التي تؤثر بي صورته مطابقة للواقع الخارجي بنفس الكيفية الحاصلة لديك؟

لا أحد يستطيع الموافقة على ذلك الافتراض.

إذن، إن من يفترض أن الصورة الحسية هي مطابِقة مطابَقةً تامة للموجود الخارجي هو المخطئ بالفعل لا الحس؟

فَمَنْ هو الذي يصدر هذا الحكم؟ هل هو الحواس أم الإنسان الذي اعتاد البناء على نفس صور الحواس كما تصلن بدون تأويل أو تفسير، فظن كل ما تأتيه منها صواباً مطلقاً؟

فإذا تبين أن بعض هذه الصور غير مطابقة هذا النحو من المطابقة،

رجع هذا الشخص ليشك في جميع ما يأتيه من الحواس وهذا هو التصرف الغلط.

فالموقف الذي نراه صواباً، هو إعادة تحليل المعطيات الحسية مع عدم الغفلة عن أن الحواس آلات منفعلات بالواقع الخارجي، أو بالقدر الذي تقبل الانفعال به فقط.

وتبين بما مضى أن موقف الذي يشك شكاً مطلقاً في الحواس، فيدعي أنه لا يثق بها مطلقاً، ويهملها أو يتوقف في أحكامها، غلط ومجانب للصواب وللبحث الصحيح، وأن كثيراً من جوانبه مبني على تحكم.

ومثل هذه المواقف حري بالعاقل أن لا يعتمدها ولا يلتفت إليها.

وكذلك نرى أن الذي يثق بالحواس ثقة مطلقة من كل الجوانب، حتى يعتقد أن صورة العالم الخارجي مطابقة للصورة المعطاة من الحواس، موقفه مغال ومبالَغٌ فيه.

والموقف المقتصد الحَسَنُ هو ما بيناه فيما سبق، وهذه هي المنزلة الصحيحة للحواس والمُعْطَيات الحسية.

ولا بدَّ من التنبيه على أن موقف من يعتمد الحواس مطلقاً قد يفضي به إلى القول بأن ما لا يُحَسُّ به فهو معدوم، فيجعل الحواس معيار الوجود، وهذا موقف في غاية المغالاة والانحراف، فإن الحواس منفعلة، ومن أين يجزم هذا أن الحواس يجب أن تنفعل بكل ما هو موجود، حتى يقول إن ما لا يدركه بحسه فهو غير موجود. وهل هناك دليل أو حجة على أن الحواس تتسع للوجود كله حتى يقول ذلك؟

ولا ريب أن هذا الموقف الحسي الذي بنى عليه بعض المتفلسفة في القديم والزمان المعاصر، لا سيما وقد بنت عليه بعض الفرق الإسلامية المنحرفة نحو التجسيم، يفضي إلى أن نجعل من الحواس نظارة للوجود كله، فما لم ننظره بالحواس فهو معدوم، وما نظرنا كان متصفاً بالصفات الحسية حتى لو لم يكن في نفسه كذلك، ولهذا ألجأ هذا الموقف الذين قالوا به إلى أحد رأيين:

الرأي الأول: قال إن الله غير موجود لأنه لو كان موجوداً لكان محسوساً، ولو كان محسوساً لكان كسائر الموجودات، فلم يكن إلهاً. فأدى بهم هذا الموقف للإلحاد.

الرأي الثاني: قال أصحابه إن الله موجود، ولكنه لا يتصف بما يناقض المحسوسات ولا بما يخرج عن خصائص من كونها متحيزة مجسمة متحركة...الخ

فأثبتوا هذه الصفات ونحوها للإله، وجعلوه جسماً! فكان هؤلاء نقيضاً للرأي الأول.

وهؤلاء المجسمة، مَنْ حرّك منهم عقله وأبقى على مبدئه، كفر بالله، ولذلك تجد موقفهم متعصباً متعنتاً تجاه المذاهب العقلية الإسلامية وغير الإسلامية. وهذا ما قرره بعض الأعلام حيث قال ما معناه: إن من مشى في طريق التجسيم إلى نهايته التزم عدم وجود الإله والإلحاد. والمجسم غالباً ما يواجه إشكالات منهجية في إثبات دعاويه، ولذلك تجد منهجهم متخبطاً متضارباً، يتبعون أساليب غير دقيقة ولا علمية في تقرير آرائهم، وفي الرد على خصومهم، وما أدى بهم لذلك المسلك هو المنهج الكلي الذي التزموه.

ولذلك نحن نرى المتكلمين والعقلاء حريصين جداً على نقد المناهج والمسالك النظرية التي يبنون عليها مذاهبهم ورؤيتهم، وقد قرر الحذاق منهم فساد منهج المجسمة النظري وحذروا من اتِّباعه.

٢- العقل

من حقِّ العقل باعتبار مراتب القوة أن يُذكر قبل الحواس لا بعدها، ولكن لأسباب جرت العادة على ذكره بعدها، لأن الحس أظهر وجوداً للحيوان والإنسان، والعقل يعمل من وراء الحس ويبقى الحس ظاهراً، وذلك كما رأينا في مسألة تفحص الانطباع الحسي وإعادة نقده، فإن العقل هو الذي يقوم بذلك، فما هو العقل الذي افترقت عليه الأمم والفرق والمذاهب؟

إن أهم مميزات العقل أنه صفة موجودة في الإنسان لا بإرادته ولا بجعله، هذا على الأقل ما ندعيه خلافاً لبعض الاتجاهات المنكرة لرتبة التعقل أصلاً، ولتلك التي ترجع العقل إلى الحس أو العادة والخبرة البشرية كما سنلمح.

إنّ أي تعريف للعقل يرجعه إلى أن يكون مبنياً ومجعولاً لأفعال إنسانية إرادية هو في الحقيقة إبطال للعقل من أصله، ونفي له من جذره.

ولذلك فإن تفسير المبادئ العقلية بإرجاعها إلى نتاج تاريخ إنسانيٍّ، أو عادات قبلية، أو اختراعات وهمية، أو تراكمات حسية، هو إبطال لمرتبة التعقل في الإنسان. ونحن لا نرى صحة هذه المسالك التي يقول بها بعض المذاهب الفلسفية والفكرية.

ومن أهم هذه المبادئ مبدأ استحالة التناقض ومبدأ الهوية اللذين لفتنا النظر إليهما من قبل.

وما بقي الإشارة إليه هو أن هناك بالإضافة إلى تلك المبادئ الثابتة عمليات أو أطر لحركات تعقلية وهي المسماة بطريقة النظر وآلياته، وهذه الآليات ثابتة في نفسها، ولكن تطبيقها يعتمد على الإرادة الواعية، مع أن بعضها يسير فيها الإنسان بطبيعته لبداهتها، ولكنه مع بداهتها قادر على أن يعارضها وأن يهملها ويهمل أثرها بإرادته واختياره.

وأكثر الناس لا يرون حاجة لمعارضة هذه الآليات العقلية البديهية الأولية، ولكنا نرى بعض الناس أيضاً يعاندونها، ويحاولون إلغاء قيمتها المعرفية أو التشكيك فيها، وذلك راجع إلى المذاهب الفكرية التي يرجعون إليها، فيتكلفون إبطالها وخلخلتها بشتى الطرق.

ومن الواضح أن قولنا بقدرة الإنسان على إهمال وإغفال حقيقة هذه الآليات الأولية، ليس تناقضاً، بحجة أنه كيف يكون أولياً ويمكن إهماله بالاختيار؟ فإن مستوى البداهة والأولية هو في الانفعال العلمي والوجودي، وأما الإغفال والإهمال فهو مرتبة الشعور والإذعان الاختياري، ولا تناقض بين الأمرين، فقد ينكر الإنسان شعورياً ما هو أولي وجودياً. ومن هنا فقد يناكر الإنسان ما يحس به أو يتشكك فيه، وإحساس الإنسان بوجود نفسه ليس من جنس الإحساسات الظاهرة، بل هو وجدان من نوع آخر أقرب ما يكون إلى الإدراك العقلي الذي لا يتوقف على وسائط آلية ولا على أسباب ظاهرة، ومع ذلك فإننا نتصور أن يضعه بعض الناس موضع الشك، لأن هذا الوجدان قد يفترض الإنسان أنه كاذب غير صحيح، وهذا النوع من المغالطات يقع في أعلى مراتب الغلط.

وقد قرر علماء المسلمين وغيرهم من المعتبرين من المتقدمين والمتأخرين أن العقل لا يتألف من الإرادة والجعل الإنساني، وأرجعوه مرة للعلم وأخرى إلى مبادئ معينة وثالثة إلى صفة راسخة في الإنسان أو غريزة لا توجد فيه بحسب أصله تبعاً لإرادة الإنسان ورغبته.

ومذاهب قليلة أرجعت العقل إلى الجعل والإرادة المفردة أو الجماعية أو التاريخية، وهؤلاء منكرو المذاهب العقلية، ويؤدي قولهم إلى السفسطة ومخالفة العلم والعقل بل إنكاره من أصله.

وكثير من مذاهب الحداثة المعاصرة وبعض المدارس الغربية ومن تبعهم من الشرقيين تبعوا هذا المذهب مدركين لحقيقته أو غير مدركين، وقاموا بنشر هذا التصور بين الناس حتى أدى الأمر إلى نزعة شكية بين شباب هذه الأمة وشيبتها في المقررات والمناهج الفكرية الراسخة، وصار هذا المسلك مسوغاً لكثير منهم إلى التفلت من أحكام العقل والشريعة، والتمسك بمجرد الهوى أو ما تقترحه أذهانهم مع تبعثرها وتشرذمها وتشتتها.

هل يمكن أن يصل الأمر بالبشر أن يصدقوا أنهم لا يمكنهم الجزم بأن الشيء حال كونه موجوداً يستحيل أن يكون معدوماً، وأن الشيء هو نفسه ذلك الشيء، لا أعتقد أحداً يجرؤ على أن يحكم بهذه المحالات العقلية وهو مطمئن أو واثق من حكمه، ولا حتى وهو يتأمل أن يصبح حكمه واقعاً في يوم من الأيام.

إننا إذا سمعنا بعض النظريات تصدر عن أساتذة مشهورين أو غير مشهورين، فلا أظن أن مجرد صدورها عنهم كاف ليجعلنا مطمئنين لنحملها

على محمل الجد.

إن المذاهب الفلسفية التي تزعم الالتزام بالحس أو مجرد التجربة وتدعي الاكتفاء بها لتفسير ظواهر الوجود، لم تعد تقنع الحذاق في علوم الطبيعة فضلاً عن الفلاسفة، فإن كثيراً من النظريات الفيزيائية تجاوزت في مقولاتها وبنائها مبادئ المذاهب التجريبية وتجاوزت الزمان والمكان المعروفين، فصار العلماء يتكلمون عن أبعاد أخرى لا نحس بها وليست من حقيقة ما نعلمه من الأبعاد الأربعة (المكان: الطول والعرض والارتفاع، والزمان)، هذا في العلوم الطبيعية، فهل يا ترى سيقتنع المفكرون وأهل الفلسفة بدعاوى الحسيين والتجريبيين بعد ذلك؟

إن الذين ظَلُّوا يقاومون بناءً على هذه الأسس ويحاولون ترقيع المذاهب المذكورة وتوسيعها، أو إحلال مقدمات جديدة لكي تتمكن من تفسير بعض الظواهر، أعتقد أنهم لم يعد بإمكانهم تقديم المزيد في هذا الباب، وأظن أن قناعة كثير من الناس بهم قد تزلزلت وضعفت.

لا يمكن للإنسان ـ حسب تصورنا ـ أن يتمكن من إقامة حياته وفهمه على أسس صحيحة وهو يهمل العقل بكونه سبباً من أسباب المعرفة البشرية. وأن هذا العقل غير محصور في الحس ولا مقصور على التجارب الحسية والمحاولات المخبرية خصوصاً في نحو هذه المسائل الكبرى التي تبحث في أصل العالم وموجده وغاية الوجود وما يترتب على ذلك من أحكام.

٣-التجربة:

يعود مفهوم التجربة إلى ملاحظة أمر معين وما ينتج عنه في ضمن ظروف مختلفة، وبقيود معينة لكي يستطاع تحليل الظاهرة ومعرفة منشأ الآثار فالتجربة ليست حساً محضاً، وليست معارف أولية بل يتوقف الحكم فيها على ملاحظة العقل ونقده للظاهرة.

والحكم التجريبي ليس بديهياً، نعم: ملاحظة الآثار الحاصلة قد تكون حسية مدركة بالحواس مباشرة أو بوساطة آلات قياسية، وكلما دخلت وسائط آلية لإدراك آثار التجربة وجهاتها فإن احتمالات الغلط في الفهم والتفسير تتزايد.

وقد زعم كثير من العلماء في هذا العصر والعصور المتأخرة أن التجربة تعطينا حكماً يقينياً عقلياً، والحقيقة أن التجربة تعطينا حكماً عادياً حاصِلُهُ: أن هذا الأمر هو الذي يحصل في هذه الظروف، وهذا نوع من اليقين، نعم، ولكن لا تعطينا أن هذا هو الذي ينبغي أن يحصل، ولا أنه سيحصل دائماً، فالحصول والارتباط عادي يرجع إلى مرتبة من الاستقراء.

فإذا أخذنا التجارب والأحكام المستمدة منها على هذا النحو، ولم نُغالِ في قيمتها نكون قد أصبنا.

وأما المغالون في الحكم التجريبي فيذهبون إلى حد إنكار كل ما لا تدل عليه التجربة، لا مجرد الإقرار بالذي تعطيه التجربة من أحكام، هذا النوع من أنواع الغلو الذي وقع فيه بعض العلماء والفلاسفة، حتى دفعهم

إلى إنكار الأحكام العقلية البديهية والضرورية بحجة أن التجربة لا تعطي مفهوم البداهة والضرورة، وما دام لا يمكن بناء البداهة والضرورة العقلية على التجربة فينبغي إنكارهما، وهذا انحراف عن المنهج العلمي الشامل.

وقد صرنا نرى في هذا العصر بعض النظريات العلمية (فيزيائية وغيرها) لا تعتمد إلا في بعض جهاتها على تجارب أو نتائج تجريبية، ثم نرى بقية مبادئها لا تستند إلا إلى حدس أو فرض يفرضه صاحبها، ويشرع بعد ذلك في بناء عالم كامل مبني على هذا النحو من التلفيق، يفسر به ظواهر العالم ويزعم أن هذا المسلك هو المسلك العلمي السليم الذي يعارض به سواه!

إن الإنصاف يعلمنا أن مفهوم التجربة يرجع إلى ما وضحناه من حدود، فإذا التزمنا بذلك كنا ملتزمين بالمنهج العلمي، وأما الزيادات والتحكمات الأخرى التي أشرنا لبعضها فهي خروج عن العلم ومناهجه المعتبرة، خصوصاً إذا كان صاحبها يريد منها أن تكون حجة على غيره لا مجرد رأي خاص له.

ولذلك نرى أهل العلم المحققين لم يتورطوا في إنكار قيمة التجربة ولا فوائدها، ولكنهم كانوا حريصين على بيان جدواها وحدودها، وإذا كان للعقل حدود أفلا يكون للحس والتجربة حدودا! والذي لا يتجاوز هذه الحدود هو المنصف الملتزم بأحكام العلم ومناهجه القويمة.

ويرى أتباع المذهب التجريبي أن كل ما لا يمكن وضعه تحت التجريب، فهو كلام لا معنى له ومجرد باطل وتمويهات، لا ينبغي

الالتفات إليه، وبناء على ذلك يتخذون مواقفهم من المسائل الكبرى في الدين مثل وجود الله والرسالة وغير ذلك مما يترتب عليها، فيقولون إن اختلاف البشر في هذه المسائل والتنازع حولها سببه أنهم فقدوا المنهج السليم الذي يجنبهم ذلك كله برفع أساسه ونفي موضوعه الذي يتشاجرون عليه، وهذا المنهج هو المنهج التجريبي، الذي بناء على أسسه يتبين أنه لا معنى كل هذه المقولات الدينية: الإله واحد أم ثلاثة، الديانة الحق هل هي الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، هل هناك يوم آخر أم لا.... الخ.

وإذا رفعنا هذه الموضوعات عن مجال النظر انتفت أسباب النزاعات بينهم.

هكذا يزعمون سواء متقدموهم الحسيون وفروعهم الوضعيون، وهذا هو حاصل أصلهم الذي يدافعون عنه: ما لا يمكن الإحساس به ولا تجربته، فهو لا معنى له، وما لا معنى له يبطل أن يكون علماً وأساساً تختلف حوله.

ولكن المعيار الذي يضعونه لمنهجهم وهو: "أن التجربة أساس كل شيء" هل أقاموا الدليل عليه؟ وكيف يمكن إقامة الدليل؟ هل بالتجربة نفسها أم بغيرها؟ إن قالوا البرهان والدليل على مقولتهم هو أمر غير التجربة فقد أبطلوا مقولتهم، وأفسدوا مذهبهم، وإن زعموا أن التجربة تدلهم على هذا النفي والحصر، فقد نسبوا للتجربة ما لا تطيق ولا تحيط به، فما لا يجرب فكيف تكون التجربة دليلاً على نفيه؟

وما لا يدرك بالحس فكيف يمكن أن يكون الحس دليلاً على نفيه؟

غاية ما يصح لهم - إن صح - أن يقولوه: هو أن التجربة المعهودة والحس المعهود لم يكشفا لنا عن عالم الغيب ولا عن وجود الله تعالى ونحو ذلك؟ ولكن عدم كشف التجربة عند أمر ما، كيف يصح أن يكون حجة على بطلان هذا الأمر في نفسه وكيف يمكن أن يكون حجة على إحالة وجود طريق معرفي آخر يدلنا عليه عدا التجربة؟

إن طريقتهم التي يستدلون بها حاصلها يرجع إلى عدم الوجدان، وعدم الوجدان كما يقول علماء الكلام لا يدل على عدم الوجود، وهم يدعون عدم الوجود لعدم الوجدان التجريبي، وهذا منهج مرجعه إلى الاستدلال بالجهل على العدم، وهو جهل.

هل يمكننا وضع التاريخ الذي مضى تحت التجربة في زماننا، وهل يمكن أن تكون التجربة معياراً لصحة التاريخ الماضي؟! من الواضح أن مفهوم التجريب يقصر عن أن يكون أداة لضبط التاريخ الماضي، فهل هذا يعني أنه لا تاريخ، أو أن كل كلام في التاريخ لا معنى له ولا فائدة منه؟! لا أعتقد أحداً يجرؤ على تبني هذا المسلك.

وهل هذا يعني أنه لا يوجد مناهج معتبرة قادرة على محاكمة الروايات التاريخية لنعرف صحيحها من سقيمها؟ بالطبع لا، فالمناهج التي تضبط دراسة التاريخ المعلومة، وهي ليست مناهج تجريبية بالمعنى المتبادر.

يتحصل لدينا أننا إذا أردنا دراسة موضوع ما، فإن كل موضوع يستدعي منهجاً ملائماً لدراسته، بحيث يكون هذا المنهج قادراً على نقد الموضوع واستكشاف أطرافه وجهاته، أما أن نقول إن هناك منهجاً واحداً،

وهو المنهج التجريبي، هو المعيار للمعرفة، وكل موضوع لم نستطع تطبيق المنهج عليه فهو موضوع لا معنى له وكلام فارغ، فهذه دعوى أقل ما يقال فيها إنها لا دليل عليها، ومجرد تحكم مردود.

المذاهب المعرفية الذاتية القاصرة

هناك مجموعة من المذاهب والتوجهات الفكرية للبشر تزعم أنها المناهج الصحيحة الكافية لقيادة الفكر البشري نحو الحق والخير، وحاصل هذه المذاهب المختلفة في التفاصيل يرجع إلى اعتبار أمور ذاتية قاصرة لا يمكن تعديتها بذاتها للآخرين، ولا يمكن إقامة البرهان المتعدي -الذي يمكن نقله بتمامه إلى الآخرين- عليها، لأن جزءاً من موضوعها والسبب لوجودها هو ذات متعينة متشخصة لا يوجد اشتراك حقيقي بينها وبين غيرها من الذوات البشرية من حيثية ظهور هذه المظاهر العلمية!! فيها... فهي لذلك ذاتية وقاصرة؛ أي مقصورة على محل ظهورها لا يمكن تعديتها لغيرها.

أ-الإلهام

ومن أمثلة هذه المناهج المنهج الكشفي الصوفي الإلهامي الذي يزعم أن المعيار للمعرفة هو الإلهام والكشف الحاصل في نفس العارف المعين نتيجة لعبادته ورياضته الروحية، ونتيجة لرقيه في مراتب الكمال الروحي، فإذا حصلت هذه المعارف فهي معيار وهي الحجة الصحيحة التي لا يصح تجاوزها ولا مخالفتها.

ومن الواضح أن الإلهام بهذا المعنى إن صح أنه قد ينتج عنه ما هو حق في نفسه يظهر لذات العارف، ولكن كيف يمكن نقل هذه المعرفة للآخرين الذين لم يترقَّوا في مدارج الكمال الروحي إلا بإخبار هذا العارف إياهم بما حصل له، وهذا الخبر يعتوره النقل عن شخص غير متفق بعد على

عصمته في نفسه، وهكذا يبدو الأمر كأننا نحتج على حقية الرؤيا أو الكشف والإلهام بخبر صاحبها عنها، ولما يزل صاحبها لم يُقُمْ دليل مستقل على عصمته عن الخطأ في رؤيته وتأويله لرؤيته وكشفه، ولا في نقله لهذه الرؤية والكشف للآخرين، نعم لم يقم بعدُ دليل قائم بنفسه مغاير لعين ذلك الخبر والرؤيا والكشف على صدقه ولا على عصمته. وما كان كذلك فكيف يمكن جعله حجة على الآخرين، حتى لو فرضنا كونه حجة على ذات العارف نفسه.

ولو تأملنا قليلاً، لعرفنا أن القول بكون الإلهام حجة ـ هكذا مطلقاً ـ على من حصل له، من دون ضوابط ولا قيود، لكان قولنا هذا مردوداً مبطلاً، لأنه قبل كل شيء لا دليل عليه، ولأن لأي أحد أن يزعم أنه ألهم أمراً، وقد تكون هذه الأمور متخالفة متناقضة في نفسها، وهناك كما ألمحنا مشكلة ضبط هذا الملهم لعملية الإلهام أو حقيقة الكشف وقدرته التامة على إيصالها بالخبر، أو بغير الخبر لغيره كما هي وفي هذا ما فيه.

ومن هذا يتبين أن اللجوء إلى عملية الإلهام أو الكشف لتكون مرجعاً نرجع إليه في هداية البشر، منهج غير قويم ولا سليم ولا هو صحيح في نفسه.

ب-الحدس

ومن هذه المذاهب الذاتية القاصرة ما يسمى بالمذهب الحدسي، وحاصل هذا المذهب أن معيار الصحة والصدق إنما يكون في التفكير الداخلي والمشاهدات النفسية ليتم التوصل للمبادئ والأصول والحقائق.

وهذا المذهب لا يبين كيفية هذه الانظارِ والفكرِ الداخلي ولا يرسم معاييرَ له، بل يكتفي بأن الحدس الداخلي هو المحقِّق للمنهج السليم، ويمكن ملاحظة القرب بين أصول هذه الطريقة وطريقة الإلهام، غاية الأمر أن الإلهام يقول أصحابه: إنه من الله، أو من مصدر صادق لذاته، ولكن أصحاب الحدس لا يلتزمون ذلك بل قد يرجعون الأمر إلى النفس، وأن تحدُّسَ الإنسان معيار كاف.

وهذا المعنى عينه هو السبب الذي يجعلنا نتوقف في قبول المنهج المذكور، فأي مذهب لا معايير واضحة فيه، أو يحيل إلى الذات المتشخصة يكون قد فَقَدَ ركنًا من أركان المعرفة العلمية التي تكون حجة، وهو ركن إمكان إقامة الحجة على الآخرين للتكامل والتعاون، وإمكان النقد بناءً على مسالك ظاهرة بينة، ومعلوم أن مجرد الحدس لا يفيد ذلك.

ولما ذكرناه، وتجنباً للوقوع في هذه المنقصة، بيَّن المناطقة الإسلاميون أن ما يريدونه بالحدس الذي هو من مبادئ الأوليات يرجع إلى قياس خفي، وليس إلى مجرد مشاهدة نفسية لا يمكن تحليلها ولا إرجاعها لقياس أو دليل متعدٍّ، ولو لم نقدر علة إرجاع الحدس لقياس أو دليل متعد لما أمكن عده مبدأ للمعرفة.

ولهذا الموقف الذي لاحظناه عند أصحاب المذاهب الذاتية القاصرة، قد نرى بعضهم يميلون إلى عدم الاعتماد على العقل، ويرجعون العقل إلى مجرد آليات عملية، أو أساليب تركزت في ذهن الإنسان عبر التجارب الاجتماعية والتقليد حتى ظنها الإنسان لرسوخها فيه ذاتية واضحة لذاتها.

فتراهم يستخفون بالمسالك العقلية ويرجعونها إلى الوهم، ويعتبرونها وثناً يجب كسره وتحطيمه وعدم الركون إليه، فالعقل عند بعض أهل الإلهام وثن أو حجابٌ، مَنْ التجأ إليه فقد عبد غير الله! وهم يزعمون أنهم لا يتلقون إلا عن الحي الذي لا يموت!

توضيح للعقل والتعقل

يظن بعض المفكرين الذين يخالفون المذاهب الحسية والتجريبية والمذاهب القاصرة الذاتية، أنهم إذا أنكروا هذه التوجهات فإنه لا يصح لهم قولٌ إلا إذا زعموا أن العقل الإنساني يختزن معلومات فعلياً منذ نشأته، وهذه المعلومات ليست مجرد آليات أو غريزة كما يقول أكثر الإسلاميين، بل هي قضايا حقيقية وتصديقات لها مواد تشير إلى أمورٍ متحققة أو متوهمة.

وأصحاب هذا المسلك يمكن تسميتهم بأصحاب المعارف العقلية الفعلية، ثم يختلفون في نشأة المعارف.

-فبعضهم يرجعها إلى فعل إلهي محض، ولذلك يحكم بصدقها المطلق ويتخذها معياراً لا يمكن الشك فيه.

-وبعضهم يرجعها لطبيعة الإنسان في نفسه، وبناءً على ذلك يقول: إن هذه المبادئ و المقولات المركوزة في الذهن البشري ليس من ضرورتها الكشف عن الواقع الخارجي ولا من شأنها المطابقة للحق، بل غايتها أن تكون ملائمة لطبيعة الإنسان التي لا يوجد ما يضمن أنها يجب أن تكون مرآة صادقة عن العالم الخارجي، ولا أن تكون حاكية عما في الخارج. ولذلك يقولون: قد تنشأ الأغلاط والأخطاء والحيرة المطلقة إذا اعتمد الإنسان على مجرد هذه المبادئ والمقولات في سبيل التعرف على العالم الخارجي، لأنه لا يوجد ما يضمن المطابقة بين الطرفين، وقد يكون حسبان المطابقة مجرد وهم، وهؤلاء

مَنْ يُسَمُّون أنفسَهم بالمذاهب العقلية النقدية مقابل العقلية الوثوقية الجازمة السابقة.

ومن قال بالعقل غريزةً ومجرد آلة للمعرفة، لم يضطر للقول بالمبادئ الفطرية الفعلية، ولم يلزمه أن يقول إن الإنسان بمجرد خلقه يكون في ذهنه مجموعة من المعلومات بالفعل. فقد يقول هؤلاء: إن لدى الإنسان قابلية فقط تحقق بالفعل عند الممارسة للحواس وملاحظة النظر، وذلك لأن هذه المبادئ العقلية مبادئ وأصول وجودية، أو تعكس حقيقة الوجود في نفسه ومن هنا تحصل المطابقة، وهذا الاعتبار هو الضامن لصدق النظر العقلي، وهو المراد برجوع النظريات للبديهيات بواسطة عملية النظر والسير التأملي الفكري الذي يُقْدِرُ الإنسان العاقل بالغريزة والقوة لكي يصير عاقلاً بالفعل.

خاتمة لهذا المدخل

إن كثيراً من الأقوال التي تفرَّق عليها البشر عموماً، لا أقول أهل الأديان فقط، بل جملة البشر متدينين أو غير متدينين، كان أحد أسباب اختلافهم فيها هو طريقة أنظارهم ومبادئ اعتباراتهم على النحو الذي أجملناه سابقاً.

فيمكن بسهولة أن نتصور وجود فارق هائل بين أصحاب المذهب الحسي والتجريبي الذي لا يعتمد العقل مرتبة وجودية حقيقة، بل يحيلها إلى جَعْلٍ مفتَعَلٍ كاذب، ولظروف اجتماعية أو نفسية مُعْوَجَّة، كيف يؤدي بهم هذا الأساس لكي يختاروا بعد ذلك بناءً عليه تصوراتهم وتصديقاتهم التي يزعمون أنها لا بد أن تكون مدعمة من الحواس أو التجربة، وما لم تكن كذلك فلا اعتبار لها عندهم. ولذلك يمكننا فهم مواقفهم المعارضة لمواقف العقليين بمختلف مذاهبهم، فهذه التصورات والمذاهب تنبني على طريقة المعرفة التي يعتقد بها أصحاب كل مذهب ويعتمدونها ويرفضون ما سواها.

ولذلك حرص أهل العلم والنظر على الإشارة إلى دقائقَ قد يغفل عنها الناظر إذا تعصب وغفل عن بعض الجهات، فمع أننا نقول بالحس إلا أننا لا ننفي غيرَه لأجله، ولا نرجع جميع ما سواه إليه، وكذلك لا نشترط لكي نقبل العقل أن يمكن تفسيره حسياً ولا تاريخياً ولا اجتماعياً، ولذلك نقبل بالتجربة طريقة للمعرفة وسبباً لها، ولكن لا نقيد المعرفة بالتجربة، فلا نقول: لكي

نعترف بعلم ما، لا بُدَّ أن يكون هذا الأمر تجريبياً، وما لم يكن فإنه مرفوض عندنا. بل نضع كل سبب من أسباب المعرفة موضعَه، ونعمله في ضمن حدوده التي يعمل فيها وينتج نتائج صحيحة، ولذلك نقول إن الأخبار أيضاً قد تكون سبباً من أسباب المعرفة إذا ضَمِنَّا صدقَ نشأتها وسلامتها. وليس من المنهج العلمي رفض الأخبار بحجةِ غير تجريبية بالمعنى المعهود للتجربة، فإن هناك بعض أنواع الأخبار يؤسس العقل وثاقتَها بناءً على نوع معين من التجريب الواقعي والنظر الذي يبنى على الواقع الذي لا يمكن تعميم الشك فيه. فإن كل خبر لو رددناه لمجرد أنه خبر، لما أمكننا تصديق خبر الإنسان عن نفسه ولا عن فكره ونظره، ولبطلت كل هذه المذاهب التي يزعمها الحسّيون والتجريبيون وغيرهم، لأننا لا يمكن معرفة كونها مذهباً إلا بخبر صاحبها عما في نفسه بأنه فعلا يرى أنها حق وأنها المنهج السليم، فالاعتراف بواقعيةٍ ما لمصداقية الخبر أمرٌ لا بدَّ منه عند البشر، وإلا للزمنا تكذيب كل قائل، ولبطلت العلوم والمذاهب جملة، ولما أمكن إنسان أن يحكي شيئاً عن نفسه ولا عن غيره. ولكننا نرى أننا نقيم وزناً ما لأنواع من الأخبار، في مختلف الموضوعات فنحترم قول عالم الفيزياء عندما يصف لنا تجربة قام بها وإن لم نشاهدها، وربما نكتفي بأن نستوثق صحة روايته من ثقةٍ عالمٍ مثله، شاهدَ ما شاهد وحكى لنا. والطبيب يحترم خبر المريض عند ما يجده في نفسه من آلام ويباشر تشخيصه من هذا المنطلق ليمتلك بعد ذلك معرفة تجريبية زيادة عن معرفته التي حصلها بالخبر...

فالإخبار ونقل المعلومات قد يكون طريقاً من طرق المعرفة للبشر إذن،

وتختلف مراتبه بحسب اختلاف منشأ الخبر، فكلما زادت وثاقة المصدر في سلامة حكايته عن الواقع فإنا نتسلم خبره باطمئنان أكبر. وهذا فيه تفاصيل قد نذكر بعضها في موضع مناسب. ولكن يكفي هنا ما لفتنا النظر إليه.

والمراد أن أصحاب المنهج العلمي الرصين: يحترمون كلَّ سبب بحسب طاقته وقيوده، ولا يتمسكون بواحد منها وينفون غيره بدعوى الاكتفاء بهذا الواحد مطلقاً. فأنى يكون وجه واحد وفعل واحد كاشفاً عن جهات الوجود المتركبة المتكثرة!!

فالنظرة العقلية الواقعية تفرض التكثر إذن في أسباب معرفة الإنسان لتكثر الوجود في نفسه، ولقصور أي جهة من جهات الإنسان الوجودية عن أن تكون قادرة على إظهار صورة كاملة للعالم.

بل قد نقول إن مجموع هذه الجهات قد لا تكون قابلة للإحاطة بمراتب الوجود وحيثياته ولا حقيقته، غاية الأمر أنها تكشف عن بعض علاقاته أو صوره. وهذا هو القدر الذي يبني عليه الإنسان العاقل تصوراته وسيرورته، ويحترم نفسه بمعرفته عجزه ومحدوديته. فيجتمع العلم والخلق في ذاته.

الباب الثاني

تمهيد في المذاهب الفلسفية

معارف الإنسان قد تكون وجدانية داخلية، أي يجدها في نفسه بصورة مباشرة ويحسها بالإحساس الباطني فيه، ولا يشك فيها، ولا يحتاج لغيره لكي يقول له إنك عارف بها. وقد تكون معارف لأمور خارجة عن نفسه وهذه الأمور الخارجة لا بد أن تكون هناك واسطة بين الإنسان وبينها لكي يعرفها، وهذه الواسطة قد تكون حساً ظاهراً أو عقلاً أو تجربة أو خبراً موثوقاً به...

وهذا القدر من البحث المعرفي تم توضيحه فيما سبق، لا بد من الانتباه هنا إلى أن كثيراً من الأمور التي نعلمها عن هذا العالم وعن حقيقة أنفسنا لا ندرك منها إلا بعض جهاتها وقدراً من أحكامها، والقليل القليل نحيط بذاته وحقيقته فعلياً. وهذا الحكم صحيح مطلقاً في جميع معارف الإنسان المادية وغير المادية، فأكثر معارفه متعلقة بأحكام وأوصاف وجهات لا بحقائق الأشياء، وهذا لا يعني كما قلنا أنه لا حقيقة للشيء في نفسه، فهناك فارق بين كون الشيء موجوداً في نفسه ثابتاً في الخارج، وبين معرفتنا به، وهذان الأمران غير متساويين كما هو ظاهر، فليس كل ما هو موجود في نفسه مدركاً لنا، وليس كل ما هو في نفسنا من المعارف والعلوم والإدراكات مطابقاً لما هو عليه في الخارج.

إذن الإنسان في حياته المادية يعلم أموراً ويخترع مخترعات ويبني ذلك على أحكام أدركها وصفات عن الأشياء التي يتعامل معها ويجربها، ولا

يشترط أن يبني ذلك على معرفة بحقيقتها أي بكنه تلك الأشياء الحقيقية التي يتعامل معها، فنحن لا ندرك حقيقة الجاذبية ولا حقيقة المادة ولا حقيقة البروتونات والإلكترونات، بل أكثر الأشياء لا ندرك حقيقتها وكنهها، غاية ما ندركه إما جزئياً أو كلياً إنما هو علاقاتها ونسبتها بغيرها، وبعض التصورات التي تصنف جوانب من حقيقتها.

وهذا القدر من المعرفة لم يمنع أننا عارفون فعلاً بجهة من جهات هذا العالم، ولا يتوقف كما قلنا على إدراك كنه حقائق الأشياء.

ومع ذلك فإننا نرى أن هناك اختلافات في بعض النظريات الفيزيائية والطبيعية بين العلماء، وكلٌّ يحاول إثبات سلامة ما يقترحه لوصف الخارج وتعليله، ويزعم أن نظريته أتم وأكمل من نظرية غيره، ومع هذا الاختلاف، فلا أحد يقول: ما دمنا مختلفين فلنكف عن البحث، لأن خلافنا دليل على عدم إمكان المعرفة في نفسها، فلا أظن أحداً ممن يحترم قواعد العلم والبحث يشترط للبحث العلمي أن يحصل عليه الاتفاق بين الباحثين، خصوصاً أن أغلب الأمور المبحوث فيها نظرية تحتاج لبذل جهد وكسب وليست واضحات جليات.

فالخلاف إذن لا يصح أن يكون دليلاً لا على بطلان إمكان المعرفة في نفسها، ولا على بطلان جميع نظريات المختلفين، ولا يصح أن يتخذ ذريعة للكف والتنفير عن البحث في الموضوع المختلف فيه.

هذا وصف موجز لبعض حيثيات سير العلم والبحث والنظر في المعارف

الطبيعية، وما قلناه في مقام العلوم الطبيعية يقال بطريقة أو أخرى في مقام البحث في الإلهيات وأصول الأديان، مع شيء من التخصيص والتقريب.

إن الباحث في أصول الدين إذا طمح مثلاً أن يفضي به بحثه إلى إدراك حقيقة الله تعالى، أو شرَطَ على نفسه أنه إن بحث فيجب أن يدرك حقيقة الإله، فقد بنى بحثه على أغلاط من عدة جهات، فالعلم في نفسه كما اتضح لا يشترط أن يُبنَى على شرط إدراك حقائق الأشياء، بل يكفي فيه إدراك علاقاتها ونسبها وحيثياتها، وهذا صحيح في الطبيعيات والإلهيات.

وأيضاً فقد تكون بعض موضوعات العلوم غير قابلة لأن نعلمها نحن البشر مع ثبوتها في نفسها ومعلوميتها لذاتها، وذلك لأن علمنا بها موقوف علينا لا عليها، فقد يكون المانع من العلم بها راجعاً إلينا لا لها، لأنَّ بعض الآلات والشروط غير متحققة فينا لكي نعلمها. وهذا ما يميل إليه أكثر الأعلام والمتكلمين في مسألة العلم بحقيقة الله تعالى. بل إن بعض الجهات التي تُخطئ فيها مذاهبُ معينة باحثة في الإلهيات: أنها تشترط ضمناً أو صراحة في بحثها أن يكون الإله مشابهاً للمخلوقات المشاهدة، فتقيس الغائب على الشاهد، وتعطيه أحكامه فتنحرف عن البحث الصحيح والمنهج العلمي السليم، ومن هنا يقعون فيما نسميه تشبيهاً وتجسيماً، وهم يظنون أنهم يحسنون صنعاً، ويصبح ما وقعوا فيه مسألة ينبغي إعادة تحليلها والرد عليها ونقد جوانبها سعياً إلى تصحيح مسلكهم وإرشادهم إلى الصواب. فالخطأ في هذه المواقف يجر إلى الاختلاف الذي نجزم أن بعض أطرافه مخطئة على أقل تقدير.

ولذلك قد يعقد علماء التوحيد مسائل في هذا العلم العالي للبرهان على أن إدراك ذات الإله والعلم بحقيقته غير مقدور لنا، لعجزنا ونقص آلاتنا. ولذلك يقررون أنه لا طريق للعلم والبحث في هذا المجال إلا عن طريق النسب والأحكام لا من طريق الحقيقة والكنه، وهذا هو مسلك المحققين الكبار.

ومن سمع بعض المشككين في جدوى هذا العلم من الإسلاميين أو غيرهم من الملاحدة بحجة أن معرفة حقيقة الله محال ممتنع، ولذلك يمتنع كل بحث في هذا الموضوع، فقد تبين له وجه الحق في هذا الإيراد، فإنه بات الآن عالماً بأن أكثر العلوم لا تبنى بحوثها على المعرفة بحقيقة موضوعات مسائلها، بل يكفيها معرفة الأحكام نحو هل هو موجود، وهل هو باق، هل يثبت له القدرة، ونحو ذلك، وهذه أحكام لا بحثٌ في الحقيقة والكنه. فيرتد إيراد الموردين وتشكيك المبطلين عليهم في سائر العلوم الدنيوية فضلاً عن الدينية الأصلية.

وقد يتوسل بعض فيقول: إن البشر لم يزالوا مختلفين في هذه المباحث، فكيف تأملون إقامة الحجة على من يخالفكم ولا يعترف بنتائج بحوثكم، أو كيف تأملون أن يصدقوكم عندما تزعمون أن ما عثرتم عليه في بحثكم هو الحق دون سواكم؟

وهذا الاستشكال شهير قديماً وحديثاً، حاصله أنه مع الاختلافات يحصل اليأس من درك الموضوع أو يحصل اليأس من إقامة الحجة والدليل على المدعي، ومع فرض ذلك تزول أي أهمية لدعوى أن ما يقال هنا أو هناك من

جنس العلوم. ولكن هذا المسلك من مسالك المغالطين كما يظهر مع قليل من النظر. فإننا نتصور في أي علم اختلافاً في مسألة أو مسائل، ومع ذلك، لا يجوز أن نقول إن هذا الاختلاف وعدم الإجماع على قول واحد دليل على بطلان جميع الأقوال بل إن الاختلاف يجدد قوة البحث واستئناف النظر، وقد يظهر بعد مدة من الزمان وبذل ألوان البحث والاستكشاف صواب بعض أطراف على بعض، ويتم ترجيح ما كان كثير من الناس عاجزين عن ترجيحه أو متوقفين بين أطرافه.

وقد ضربنا مثالاً في أول هذا المؤلف على ذلك مسألة حدوث العالم التي كان أكثر الفلاسفة يميلون لإنكار حدثه، والقول بقدمه وعدم وجود أولية له، وكان المتكلمون يجزمون بحدوثه بعدما لم يكن. وها قد تبين لأغلب البشر في هذا الزمان وجه جديد من وجوه البحث العلمي الطبيعي يجزم بحدث العالم لا من شيء، ولا في زمان ولا في مكان، كما تدل عليه نظرية الانفجار العظيم. وصار أغلب البشر مصدقين بمذهب المتكلمين منكرين بما زعمه الفلاسفة.

وعلى هذا المنوال نقول: هل من الصعوبة بمكان على العقل البشري أن يرجع من النظر والبحث أصوب القولين ممن يقول: الاله واحد، ومن يقول الإله ثلاثة أو واحد من ثلاثة، أو نحو ذلك من الأقوال؟

وهل من الصعب أن يصل العقل البشري بقدرته على النظر والفكر إلى ترجيح الصواب من طرفي مسألة إذا كان العالم حادثاً فهل حدث اتفاقاً بلا سبب، أم أن هناك فاعلاً وسبباً أحدثه على هذا الشكل والمظهر؟

وهل من الصعوبة أن يصل بحث البشر إلى ترجيح القول الحق من بين من يزعم أن العلاقات الكائنة بين أجزاء العالم حتمية لا انفكاك لها، ولا إمكان لاحتمال صورة أخرى لها، ومن يقول إن العلاقات بين أجزاء العالم غير حتمية بل هي ممكنة واقعة، يتصور وجود العالم غلى صورة أخرى وشكل غير ما نراه عليه، غاية الأمر أن هذا الشكل هو الذي وقع، فلنبحث عن مرجح وقوعه لأنه لا بد من وجود من رجح بين المتساويات يحدث بعضها دون بعض؟

وهكذا في سائر المسائل الحرجة.

ترى هل يقول القائلون إن العقل البشري عاجز تماماً أمام هذه البحوث؟

إن من لديه أدنى معرفة بما يقدر عليه أعلام العلماء يجزم تماماً أن هناك احتمالاً وإمكاناً قوياً للوصول إلى الحق والصواب من هذه الأقوال، وأن هذا بمقدور البشر، بل إن كثيراً من هذه البحوث التي كان كثير من الناس يتصورونها معضلات لا حل لها، صار كثير من العلماء يجزمون بحلول لها مختارين أحد الاحتمالين أو احتمالاً ثالثاً.

والمراد من هذا التوضيح تقريب قدرة البشر على البحث في هذه المسائل وإمكان الوصول إلى الحق فيها، ووجود طريق نظري يمكن سلوكه للوصول إلى القول الحق منها، وإظهار أن زَعْمَ مَنْ يَزْعُمُ وجوب التوقف والكف عن النظر وعدم فائدته قول ضعيف وغير مسلم ولا دليل عليه، بل إن ما يبني عليه أصحابه مجرد أقاويل من جنس المغالطات.

وما قلناه هنا نقوله في الرد على حجة من يقول إن الأديان فرقت البشر، وأوجبت الحروب ونشرت الآفات والمظالم والتعديات، فإن أصحابها لم يجدوا سبيها لإظهار صواب دعواهم لجأوا إلى الحرب والقتال وقهر الناس على ما يعتقدونه حقاً، فجلبت الدمار والظلم لأفراد الناس لا العدل والانصاف كما يزعمون.

ونقول لهذا القائل إنه لو تأمل قليلاً لأدرك أن الصراعات العظمى بين البشر لم يكن الدين هو السبب فيها، بل إن الحروب والمعارك الهائلة بين الناس عبر الأجيال حصلت على أسس شهوانية واقتصادية ورغبة في التسلط من بعض الأقوياء، لا لأجل نشر دين ولا نصره. وما حصل من الحروب الدينية يمكن تعليله بغلط الأسباب التي دعت إليها، أو لاستفزاز بعض الأطراف وتعديها، فظهرت الحرب كأنها لأجل الدين، والحال أنها لرفع الظلم أو رد عدوان.

ولو سلمنا وجود بعض الحروب المسوغة دينياً فهذه الحروب لا يمكن أن تكون عظيمة، لأنه إن حصلت فتحصل لأجل غايات عظيمة من إنصاف البشر، ولذلك تتوقف فور تحصيل غاياتها، وتكون نتائجها أعظم بكثير من التضحيات التي حصلت فيها، وهذا كما يقال إن الخير العظيم قد لا يحصل إلا بتحصيل شر قليل، وهذا القدر من الشر محتمل مسوغ في هذا العالم الناقص غير الكامل إذا ترتبت عليه تحقيق غلبة العدالة والإنصاف، ولذلك فإننا لا نسلم أنه مع الدين الصحيح يتصور حصول الظلم العام، بل غاية ما يتصور ظلم طارئ عارض لسوء تنفيذٍ يمكن تجاوزه إذا وجد النظام العادل في الدين، أما مع

تدافع الأديان ودعوى الباطل منها أنه المحق والحيلولة دون إظهار الصائب من بينها عن طريق الفكر والنظر، فقد يترتب على هذا المسلك شر عظيم بالفعل.

ولذلك فإننا ندعو إلى إشاعة الحوار والمناظرات بين الأعلام والبحوث الدائمة الحرة في هذه المسائل العظيمة، فبهذه الطرائق المنظمة يتعلم البشر كيف يعدلون مع من يخالفهم، ويحترمون حقوقه مع علمهم بأنه مخالف لهم في أصول وفروع. أما مع عدم هذه الروح العالية والهمة الرضية فلنا أن نتصور تضاعف الآثام والمظالم، وتعليقها على رقبة الأديان الصالح منها والباطل.

وبذلك يتبين أن ما يتعلق به المعارضون للبحث في هذه المسائل لا يقوم على أركان وطيدة ولا دعائم قوية راسخة، بل إن هذا القدر من النظر والتأمل مع وجازته لكفيل بإزاحة كم هائل من ركام الشكوك المانعة من الخوض العادل في هذه البحوث الشريفة التي يترتب على تحقيق الحق فيها غاية الكمال للجنس البشري، بل لجميع الكائنات على هذه الأرض دنيا وأخرى.

المذاهب المناهضة للإيمان

في هذا الفصل سنبحث بإيجاز أهم المذاهب والتوجهات التي تناهض الإيمان بالله خصوصاً، وتعاكس توجه الأديان عموماً، ونحاول لفت النظر إلى أهم الأسس التي تُبنى هذه المذاهب عليها.

والغرض من ذلك لفت أنظار القراء إلى الأسس والقواعد المعرفية التي يعتمد عليها هؤلاء في بناء حججهم، ومعرفة مدى متانتها العلمية ومدى قوة الأدلة والشواهد التي يعتمدون عليها في نظم رؤيتهم. وهذا يساعد في المقارنة بين الطرفين: طرف الإيمان، والطرف المناهض له، من ناحية علمية ومنهجية ويقرب الباحثين إلى التمسك بالطريق الأصوب والأقرب بحسب ما يظهر.

١ -الاتجاه الحسي والتجريبي

يقول هذا الاتجاه إن معرفتنا للعالم ينبغي أن تنطلق من ملاحظة العالم الخارجي، وهذه الملاحظة والتتبع لا تحصل إلا باستعمال الحسّ، حاسة أو أكثر للتعرف على العالم، ولا يمكن لهذه المعرفة أن تحصل إلا بهذه الطريقة. وهذا القول على الإجمال مقبول لا تجد لأول النظر ما يضطرك لرفضه أو التشكك فيه.

والحقيقة أن هذا الاتجاه تطور عن صورته الأولى الساذجة التي كانت تقرر أن كل معرفة لا ترجع للحس المباشر فهي خيال ووهم ولا تستحق اسم المعرفة، وأنكروا ما وراء الإحساس المباشر، وكان هؤلاء يعتقدون أن المعرفة

البشرية تكون انطباعاً مباشراً عن الإدراكات الحسية تقع في النفس صورة لها، وما لم تتوسط الحواس فلا إدراك للنفس لشيء خارجي، ولم يكونوا يقولون بوجود مدخلية للعقل في تكوين الصور العلمية التي يمتلكها الإنسان، وبتعبير آخر، فإن أي تصور عقلي لا يمكن إرجاعه إلى الانطباعات الحسية فهو غير معتبر ومرفوض ولا يُعدّ معرفة.

وبعد عمليات نقدية ومراجعات توجهت على هذا المذهب اضطروا لإدخال العقل والذهن في العملية المعرفية على يد بعض الفلاسفة مثل جون لوك، حيث اضطر إلى الاعتراف بنوع من التصرف العقلي في الانطباعات الحسية الواصلة للإنسان، وفرق بين ما سماه بالصفات الأولية والصفات الثانوية، وهكذا، ولم يزل يحصل تطوير ونقد ومحاولات متوالية للتكميل وضبط هذا المذهب حتى العصر الحديث على يد الوضعية أو الفلسفة الإثباتية. وسنشير إلى ما زادته هذه الفلسفة.

والفارق بين الحس المباشر والصورة الذهنية الحاصلة في العقل هو الاتصال المباشر وقوة الإدراك لما في الخارج حال الإحساس وضعفه عند انقطاع الإحساس وتذكر الصور وتركيبها حال كونها محفوظة، وهي التي يسميها ديفيد هيوم بالأفكار وما قبلها هي انطباعات حسية أو آثار حسية.

وبناءً على هذه الطريقة تم رفض بعض المبادئ المهمة للمعرفة الإنسانية، نحو فكرة السببية، حيث إن مفهوم الارتباط بين السبب والمسبَّب التي هي أساس علاقة السببية لا يمكن إدراكها بمجرد الحس، ولا يحصل لدينا في

الذهن صورة ولا انطباع حسي لهذه العلاقة سوى الترتيب والتعاقب الملاحظ بين السبب والأثر، فالأثر دائماً بعد السبب ولذلك كان غاية ما اعترف به هؤلاء التجريبيون هو التعاقب والترتيب، ولم يضطرهم مذهبهم وأصولهم للاعتراف بمفهوم السبب بمعنى المؤثر ولا بمعنى العلاقة الواجبة بين السبب والأثر التي هي أساس المبدأ السببي.

وإذا تمّ إنكار السببية، سهل القدح في دعوى إثبات الإله أو فعله لأن هذا هو السبب لوجود العالم. فهؤلاء يقولون: غاية ما أدركناه بحواسنا وتجربتنا هو وجود العالم ولم نَرَ ما تُسَمُّونَه سبباً ومؤثراً بالحسِّ والتجربة، وإذا لم تكن الحواس مدركة للمؤثر والسبب، فلا يصحُّ لنا افتراض وجوده، ولا التأكد من تحققه. ولذلك ترى كثيراً من التجريبيين يميلون إما إلى إنكار وجود الإله أو التوقف في الجزم بالوجود والعدم، ودعوى عدم إمكان المعرفة في هذه المسألة، ووجوب توقف الإنسان عن الحكم واتخاذ موقف فيها، ويرون أن اتخاذ الموقف هو نوع من الغرور والتجاوز لمنهج العلم والمعرفة، يريدون المعرفة التجريبية. ولم يكتفوا بنفي الضرورة بين أجزاء العالم الملاحظة بالحواس، بل قالوا لا توجد مصادر لدعوى مفهوم الضرورة مطلقاً، لا في أجزاء العالم، ولا في غيره. ولو اقتصروا على الشق الأول لسهل تفسيره، ولكن القسم الثاني من دعواهم يصادم مبدأً عقلياً واضحاً، وهنا يحصل التناقض، ودعوى بطلان المنهج العقلي، ومن جانبهم -أي العقلانيين- يقولون بقصور المنهج التجريبي عن تفسير الوجود، وعدم كفاية مبادئه لذلك.

وذهبوا أيضاً إلى نفي فكرة الجوهر للأشياء أي الذوات التي تحمل

الصفات الواصلة للإنسان عبر حواسه، فلا شيء من الحواس بقادر على إدراك هذا الذي يسمى جوهراً، وكذلك في شأن ذات الإنسان أو حقيقته المسماة بالروح والنفس، ولذلك كانت تفسيراتهم تنحو منحى إنكار وجود الروح والاكتفاء بأنها أعراض وصفات عارضة لا بقاء لها لو فرضنا انعدام الجسد الذي يحملها، وهذا يترتب عليه كما هو ظاهر إنكار البعث والحساب إذا كان لا وجود للروح. وهذا مع أنه لا يلزم لزوماً مباشراً من مجرد إنكار جوهرية الروح إلا أن هؤلاء جازفوا بذلك الحكم، والحقيقة أنه يتصور عقلاً وجود الحساب والعقاب حتى مع القول بعدم جوهرية الروح، لأن البعث والحساب مبني على إمكان إعادة المعدوم أو تجميع ما تفرقت أجزاؤه لا على كون الروح جوهراً.

ولو تأملنا قليلاً في موقف أهل التجريب، لوجدناهم لا أدريين في الأمور الميتافيزيقية أو العقلية المحضة، هذا لو لم يلتزموا نفي ما لم يدرَك بالتجربة، أما لو قالوا بنفي وجود ما سوى المدرَك بالتجربة، فهم قاطعون بنفي ما وراء الطبيعة لا مجرد التوقف ودعوى عدم المعرفة. ومن الظاهر أن موقف النافين غير مسوّغ معرفياً، فغاية ما يصح لهم إنما هو عدم معرفة ما لم يدل عليه التجريب والحس، أما أن يقولوا كل ما لم يدرَك بالحس فهو معدوم فهو غلط معرفي، فإذا كان الحس والتجربة دليلاً، فعدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، بل على عدم المعرفة لأن الدليل واسطة المعرفة، وانتفاء الواسطة لا يدل على انتفاء ما هي واسطة لإدراكه. ولو كانت المعرفة سبباً لوجود المعروف لدلّ عدمها على عدمه، ولكن دعوى ذلك هوسٌ.

ولهذا السبب وجدنا كثيرين ينسبون ديفيد هيوم إلى المذهب

السفسطائي اللاأدري، وهو في الحقيقة لا أدري في بعض المجالات كما بيّنا.

وقريب من موقف ديفيد هيوم وقف إيمانويل كانط فقد اكتفى بتأكيد التجريب وتوقف في الميتافيزيقيا، فهو لا أدريٌّ بطريقة مفذلكة أشد مما كان هيوم عليه، مع أنه يزعم أنه نهض لرد إشكالات هيوم المعرفية. ولا نريد الآن شرح موقف إيمانويل كانط الذي يليق به أن يُشرَح مفصّلاً في مبحث خاص بالمعرفة، ويكفينا هنا أن نقول إنه إذا كان هيوم قد أنكر وجود مبدأ السببية بين أجزاء العالم، فقد توقف في ذلك أيضاً كانط. وقال إن وُجِد مبدأ السببية فهو موجود في عقولنا فقط لا في العالم الخارجي، وكذلك بخصوص مقولة الجوهر وغيرها. فهو إذن موافق لهيوم في هذا القدر، غاية الأمر أنه زعم أن ما جاء به يُطمِئنُ الإنسانَ لمعرفته، وحقيقة الأمر أنه يؤول إلى السفسطة المغلّفة بغلاف اليقين الخادع.

فبناءً على نظرية كانط تأتينا المادة الأساسية للمعرفة عن طريق الحواس التي لا تطال إلا ظواهر الأشياء، ولا يمكن أن تنفذ لحقيقة الأمور، ولا لحدٍّ آخر لا تطاله الحواس، وأما العقل فوظيفته إعادة ترتيب هذه الإحساسات التي تأتي الإنسان متفرقة حسب قوالب معينة موجودة في العقل وهي المقولات الصورية التي لا يمكن للعقل التفكير إلا بناءً عليها: السببية، الزمان، المكان، وغيرها من المقولات، التي يعيد العقل ربط الإحساسات المجزأة بناءً على هذه الصور الثابتة والقوالب الراسخة التي تبني ماهية العقل. فنتج من ذلك عند كانط أن الإحساس لا يُمَكِّنه أن يعرف شيئاً خارج حدود الخبرة البشرية، وأن كل تصوراته الكلية هي في الحقيقة شكل العالم كما يبدو له

بحسب القوالب العقلية الراسخة فيه، فهو إذن لا يمكنه أن يجزم أن ما يعرفه مطابق للعالم في نفسه، بل صار الأمر كأنه يعيد بناء صورة العالم بحسب إمكاناته، وهذا في الحقيقة ليس علماً!!...

وبالتالي إذا حاول الإنسان التفكير في أمر خارج خبراته الحسية التجريبية بمقتضى المقولات العقلية، فلا يمكنه أن يصل لنتائج حتمية، بل إنه يتوصل إلى متناقضات وأمور يحتار منها، فلو حاول معرفة هل العالم له نهاية مكانية أو زمانية مثلاً، فلا يمكنه معرفة ذلك لأنه لا يدخل تحت خبرته الحسية، وبالتالي فسيصل إلى قضايا متناقضة بعضها يقرر أن العالم له بداية، وبعضها يقرر عدم وجود بداية للعالم، وهكذا الشأن في حدِّ العالم المكاني، والخلاصة أن العقل المحض يتوقف في هذه القضايا لأنها ليست ضمن قدراته لخروجها عن حدود الخبرة، فنحن نتصور وراء كل حد مكاني حداً آخر، وقبل كل زمان زماناً بلا نهاية، ولكن العقل في الوقت نفسه لا يمكنه تصور اللانهايات، فيحتار العقل في هذه المضايق ويعلن عجزه ومحدوديته الذاتية عن النظر في ما وراء المادة ومنها هل الله موجود أو غير موجود! ومن هنا فإن المذهب الكانطي يؤول إلى القدح في الأدلة العقلية على وجود الله بدعوى أن العقل لا مجال له أصلاً في هذا الحقل. ويتصور كثير من الناس أن كانط أعاد إثبات وجود الله عندما قال إن الطريقة الوحيدة للإيمان هي الأخلاق التي لا بدّ منها لتنظيم الحياة الإنسانية، ولكي نثبت جذور الأخلاق لا بد من افتراض وجود الله، فوجود الله ضروري إذن لاستقرار الأمور وتنظيم الحياة العملية. وهكذا يصفق كثيرون لكانط ويقدمونه على هذا الإنجاز العظيم! ولكن

بقليل من التأمل يتبين لنا أن هذا المسلك يتيح للناس أن يقولوا ما دام الأمر المطلوب في نفسه هو التنظيم العملي لأمور الناس وأمكن تحقيقه عن طريق غير طريق الدين وبدون الإيمان بالله، فلا حاجة إذن لافتراض وجود الله، وهذا المسلك يبنى على لزوم الفصل بين الأخلاق وبين الأديان وبتعبير آخر، لكي يكون الإنسان متخلقاً لا يلزم أن يكون متديناً. وإذا أمكن الانفكاك بين الخلق والدين أمكن إقامة بناء منظّم للعلاقات الإنسانية على أساس لا يتوقف على افتراض وجود الله، وهكذا لم نعد مفتقرين للإيمان ولا لطريق الدين. وهذا هو الإلحاد.

وقد بنى كانط طريقته على التفرقة بين الشيء في نفسه وبين ما يظهر لنا منه، وجزم بمعرفة الظواهر دون الشيء في نفسه، فهو لم ينكر ما وراء الميتافيزيقيا في نفسها، بل أنكر وجود وسائل للعلم بها بحسب تحليله للعقل والحواس التي زعم أنها كلها قاصرة عن ذلك. فقد نفى إمكان المعرفة لا موضوعها. وهناك بعض التيارات الفلسفية كما قلنا تزعم انتفاء الموضوع في نفسه لا مجرد إمكان معرفته. ولكن كلتا الطريقتين تتفقان عملياً على إبطال الكلام فيما وراء المعرفة التجريبية. فنحن بين اللاأدرية والنفي التام.

وهذا الاستعراض الموجز جداً يظهر بطريقة أو أخرى كيف أثّرت هذه المذاهب والاتجاهات في تكوين عقلية كثير من أفراد البشر الذين شكوا في سلامة أسس الدين أو رجحوا جانب بطلانه من أصله.

٢ -الاتجاه المادي

كما نجد بين الناس من يعتقد أن كل ما في هذا الوجود مجرد كينونات روحية لا علاقة لها بالمادة ولا بالأجسام. بل الجسم في حقيقته مجرد وجود روحي يظهر بصورة مادية، يوجد أيضاً مجموعات ومذاهب تعتقد العكس تماماً، فيقولون إن كل ما في الوجود هو مادة محضة، وما نراه من أحوال وعواطف ونحسب أنه روحاني ومجرد عن المادة إما أن يكون مظاهر مادية، أو مجرد خيالات لا تحقق لها. فالوجود عند هؤلاء ماديّ محض، ولا موجود إلا المادة. وما ليس مادياً لا وجود له.

وهذا الاتجاه المادي يُرجع مظاهر الوعي والفكر والتعقل إلى علاقات مادية محضة، كما ترجع المظاهر النفسية والروحية كذلك للمادة، فالوعي نتاج المادة بل هو مادة بصورة خاصة وليس مرتبة وجودية فوق المادة. وهؤلاء أنكروا تجرد الروح أصلاً، وأغلبهم أرجعوا الروح لعلاقات مادية وحركات لأعضاء الجسم. ومن الطبيعي أن ينكر هذا الاتجاه كل ما هو وراء الطبيعة وينكروا الإله، أو يعتقدوا الإله جسماً من الأجسام، وكلا الفرضين يستلزم إشكالات وصعوبات لا خروج عنها كما سنوضح لاحقاً.

والاتجاه المادي قديم بين البشر فمن أقدم من أرجع الوجود كله للمادة طاليس (٦٢٤-٥٤٦ قبل الميلاد) أرجع الوجود كله للماء، وحاول تفسير كل ما في العالم بناءً على تطورات للماء وتشكّلات له. ومنهم أيضاً ديمقراطيس (٤٦٠-٣٧٠ ق.م.) الذي أرجع الوجود كله إلى ذرات صغيرة يتشكل عنها

جميع المظاهر والصور التي نراها، وهذه الذرات مادية لا روحية.

واستقرت هذه التوجهات عند البشر حتى ظهرت في العصور الحديثة في المذاهب المادية الشهيرة منها مذهب فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) الذي كان أول أمره متأثراً بهيغل المثالي الشهير، ثم تراجع عن هذا التوجه ليميل للمادية المحضة، ونبذ الدين واعتبر المثالية (التي لا أساس لها واقعياً) هي الأساس الوحيد للأديان. ومالَ في مذهبه للتجريبية والحسية وعارض اللاأدرية مرجحاً المادية الدوغمائية.

وقد تأثر مؤسسو المذهب المادي الجدلي (الشيوعية) بآراء فيورباخ وبنوا عليها، إلا أنهم انتقدوا جوانب معينة في مذهبه، وأسسوا ماديتهم على أساس آخر فقالوا إن المادة في نفسها متحركة بناءً على قوانين جدلية هي صراع النقائض وتحول التراكمات الكمية إلى أنواع كيفية نتيجة للحركة الداخلية للمادة، وقام أنجلز صديق ماركس ورفيقه في بناء المذهب بالرد على فيورباخ في كتاب شهير اسمه (ضد دوهرنج).

والمذهب المادي عموماً ينفي أن تكون المادة حادثة أو أنها خلقت من عدم، فهو يصر على قدمها وأزليتها، وهذا هو الأصل الذي يركنون إليه في موقفهم من الأديان عموماً التي تصر على حدوث العالم وأن محدثه هو الله، فإذا فرضنا العالم مادياً محضاً، وقديماً لا أول له فلا داعي للبحث عن خالق له، بل إن افتراض وجود الخالق يكون في هذه الحالة منافياً للعلم!! والمنهج العلمي!!

ويحاول المذهب المادي من جهة أخرى أن يفسر العالم كله بما فيه من

وجودات وأشياء وظواهر وأفعال، بناءً على المادة وقوانينها، وهم يحاولون إثبات أن كل شيء يسير بحسب قوانين ميكانيكية محضة، وهي حتمية الحدوث كما يميل إليه أكثر الماديين، وينفون الغائية والغرضية عن نظام العالم، فيقولون: لا يوجد في أثناء التزام العالم بالقوانين المادية المحضة، أي غاية أو هدف أقصى يسعى العالم الماديّ للوصول إليه، إن ما هو حاصل مجرد نتائج لهذه القوانين، وليست غايات أو أغراض إذ لا معنى للغايات والأغراض إلا إذا افترضنا أن هناك عقلاً وإرادة يوجّه العالم لهذه الوجهة أو تلك، وهذا لا يتسق حسب قوانين المادة وحقيقتها.

ونشأت اتجاهات مادية حديثة بعد حصول التطور الكبير في العلوم والنظريات الفيزيائية لا يُسلّمون بالحتمية والضرورة في قوانين المادة، وغاية ما يقولون إن هذه القوانين حاصلة وواقعة، لا نعرف لماذا هي كذلك! ربما تكون نتيجة الصدفة والاتفاق المحض، غاية الأمر أنه لا دليل على وجود الحتم والضرورة بين الأسباب والمسبّبات، بل الحاصل المقطوع به هو مجرد التلازم والترافق، وهم بهذا لا يخرجون عن المادية غير أنهم لا يقولون بالحتم والضرورة في هذا الباب.

إلا أنه ولغاية العصر الذي وصلنا إليه لا يستطيع الماديون ولا الطبيعيون الذين يقولون إن الموجود المتحقق هو الطبيعة فقط، أن يجزموا بعدم الحاجة إلى تفسيرات خارجة عن هذه الطبيعة الملاحظة تجريبياً، ولذلك نشأت نظريات فيزيائية لعلماء مشهورين تقول لا سبيل لتفسير قوانين الطبيعة الظاهرة إلا بافتراض أمور لا سبيل لنا الآن إلى تجربتها والحس بها، وهي أبعاد أخرى

للوجود غير مُدْرَك لنا الآن، ولكن من دون افتراضه يستحيل الركون والاطمئنان للتفسيرات السائدة، ومثال ذلك نظرية الأوتار الفائقة، وحتى نظرية النسبية في بعض جهاتها النظرية التي يفسرها بعض مشاهير النسبيين ومنهم آينشتين نفسه بأن الزمان بُعد موجود مستمر متصل فالماضي ليس عَدَماً الآن بل له حيثية ووجود في بُعد زماني، ويعتبر الشخص المكاني المؤلف من ثلاثة أبعاد بحسب ما نراه مفتقراً لبُعد رابع يكمل شخصيته وهذا البُعد هو الزمان الممتد الذي لا يعتبر بحسب هذه النظرية مجرد عرض أو عارض، بل هو ركن يتألف منه الوجود المادي.

فهل ترتد النظرية النسبية فلسفياً لأصول مادية محضة؟ ربما يكون هذا صحيحاً خصوصاً إذا علمنا أن آينشتين كان يميل لمذهب سبينوزا الفيلسوف اليهودي الشهير الذي بنى مذهبه الفلسفي على أساس وحدة الوجود المادية وإن أظهرها بشكل روحي في بعض الجهات. ونرى أن الاتجاه المادي الصرف إذا التزم بمبادئه التي ينظّر مذهبه عليها، فإن أمره يؤول إلى حتمية نفي الإله المباين لهذا العالم الذي يحرك العالم بواسطة قوة أودعها فيه تكون قيد أوامره أو بلا وسائط هذه القوى الداخلية، ويستغني بعين هذه القوى والنسب المطرودة التي يسميها بالقوانين المادية عن الإله، المباين لوجود هذا العالم.

ولذلك أيضاً نرى عالماً مثل آينشتين يقول تبعاً لسبينوزا إنه يؤمن بالإله ولكن الإله الذي يؤمن به ليس شخصاً مغايراً لهذا العالم إنه القوانين المحايثة للعالم التي تدير أموره وتنظم حركاته. وهذا تصور مخالف لتصور الأديان السماوية لا عن الإله كما هو ظاهر.

٣ -الاتجاه اللاأدري

بعض الناس يبررون عدم اعتقادهم بوجود الله بأنه لا توجد لديهم إما كأفراد مخصوصين أو كجنس بشري قدرة لمعرفة أن الله موجود، ولا لمعرفة أن هذه الأديان من عند الله أو ليست من عنده. فيستندون إلى العجز المعرفي ليتوقفوا عن اتخاذ قرار في هذه القضايا المهمة، والحقيقة أننا يمكن أن نتصور وجود هذا الموقف بعين الأسس في أي مسألة علمية طبيعية أو إنسانية، أو مذهبية، ولذلك لا نستغرب إن وجدنا بعض الأشخاص يدعون عجزهم شخصياً عن إدراك بعض المسائل، سواءً كانت دينية أم لم تكن، ولكنا نتوقف قليلاً لنتأمل في دعوى من يدعي ذلك مذهباً وأساساً غير خاص بل يعم أفراد الجنس البشري، فهو يؤصل وينظّر لعدم إمكان المعرفة في هذه الموضوعات.

ولذلك نهتم بطلب الأسس التي يعتمدون عليها في هذا القول، وأكثر هؤلاء يقولون: إن المنهج العلمي يقتضي منهم التواضع عن زعم المعرفة الجازمة أو الراجحة لطرف على طرف. في هذا المجال، ويزعمون أن الذين يقطعون فيه بمذهب محدد مغرورون، قاصرون معرفياً، ولو اتسعت مداركهم لتوقفوا واعترفوا بعجزهم كما فعلوا هم. ولذلك يكون جزء من تقريرهم لتعليل موقفهم أقرب إلى أن يكون موقفاً أخلاقياً في بعض الجوانب، ولذا تراهم ينهالون بالنقد الخلقي لأهل الأديان الذين يجزمون بموقفهم، وللملاحدة الذين يقطعون بنفي وجود الله، ويقول هؤلاء للطرفين: عليكم بشيء من التواضع! واحترام الآخر، والاعتراف به...إلخ، فيخلطون جانباً من حججهم بمواقف خلقية، ليزعموا بعد ذلك وقبله لو وقف الناس موقفهم لانتهت كثير من الحروب والمشاجرات

والاتهام بالجهل والانحراف والكفر من جانب لآخر.

وهكذا يحاولون إظهار أنفسهم في موقف العلماء المنصفين علمياً المعترفين بعجزهم لعجز الآلات والأدوات، ومن جهة أخرى يصورون أنفسهم على أنهم أصحاب المرتبة الأعلى من الخلق والحرص على الإنسان بما هو إنسان. ولذلك تجد كثيراً من الشباب وغيرهم ينبهرون بمقولاتهم وخطبهم، ويغفلون عن أن جانباً لا بأس به مما جرّهم للانقياد لهذا التيار إنما هو أمر عمليّ أخلاقي لا علمي مؤسس على إدراك حقيقي، فضلاً عن ابتنائه على الجهل، وهم يصفون أنفسهم بأنهم الذين يبنون على المنهج العقلي الصحيح وهو التساؤل الدائم والشك الثابت المتكرر، بحيث لا يقفون عند نقطة معينة، ويرفعون من شأن هذه النزعة على ما يقابلها من اعتقاد أو نزعة إيقانية Dogmaعلى اعتبار أنها تؤدي للسكون وعدم الحركة المفضية إلى التطور والتكامل.

وتتراوح مذاهب هؤلاء التشكيكيين اللاأدريين بين أن يقولوا: إن الشك حاصل في كل شيء، ولا توجد دعوى خالية عن الشك، فكل معارف البشر مشكوك فيها، وهذه نزعة مغالية كما هو ظاهر.

والنزعة الأشهر التي يتقبلها كثير من الناس هي تسليط الشك على مراحل علمية أو موضوعات معينة كالإلهيات وبعض مسائل الطبيعيات التي لا تطالها التجربة، وهؤلاء يعتمدون في تسويغ موقفهم على حجج خاصة في تلك المجالات ولذلك يتقبلها كثير من البشر أو يحتملونها.

وأما أشهر حجج الشك العام المطلق فهي تؤول إلى الآتي:

أولاً: إن الميزان الذي نرجع إليه لنعرف صدق المعرفة أو عدم صدقها، لا بدّ أن يكون صحيحاً أيضاً، ولا بدّ أن يكون له ميزان آخر نزنه به ونقيسه عليه، إذ لا يجوز أن يكون المرجع هو عين ذلك الميزان. وهكذا، نضطر للبحث أيضاً عن ميزان لهذا الميزان الثاني وهكذا يفضي بنا البحث إلى التسلسل بالرجوع إلى موازين لا متناهية وما أفضى لذلك فهو باطل. فوجود ميزان مرجعية للمعرفة هو أمر باطل وهذا يستلزم امتناع المعرفة.

ونقد هذه الحجة واضح بقليل من النظر، إذ لنا أن نقول إن الموازين ترجع إلى أمور أولية بديهية واضحة بنفسها لا تحتاج لشيء آخر لكي تتضح ونقطع بها، وهذه هي البديهيات وبوجود البديهيات في التصورات والتصديقات تنقطع دعوى التسلسل وتمكن المعرفة.

ولنا أن نقول بطريقة أخرى إننا عندما نقرر صدق عبارة أو قضية فلا نرجع إلى ميزان واحد بل إلى عدد كبير من الموازين والشواهد التي تدل على حجية وصدق هذه القضية الخاصة، وهذه الشواهد نسلم بها بدورنا بنفس الطريقة. ولنا أن نعيد مراجعة بعضها وتعديلها لتصويبها بطريقة أو أخرى. وهذه الطريقة تمنعنا عملياً من اللجوء للشك واللاأدرية، وتوقفنا عن الدخول في مسالك اليأس وأكثر المعارف والعلوم تتكامل بهذه الطريقة.

ولكن يبقى السؤال متوجهاً على هذه المسالك الجزئية التي نعتمد عليها، ما هو مرجعها، وإلى أي شيء نستند فيها، فإن لم نرجعها إلى ضرورة أو بداهة يبقى الإشكال قائماً، ولذلك فالمسلك الأصح الأولى هو الأول، والثاني لا بد

من إقامته عليه لنقطع دابر إيراداتهم.

ثانياً: يقولون إننا مهما أتينا بحجة أو دليل فإننا نجد من المعارضين من لديه دليل يخالف ما جئنا به، وبالتالي فلن نتأكد من سلامة ما ندعيه، ووجود هذا التضارب يؤدي بنا إلى أن نتوقف في الحكم.

والرد على هذه الحجة التي تبدو مقنعة أنه مهما كانت الأدلة مختلفة فلا يمكن واقعياً ولا عقلاً أن تكون متساوية ومتكافئة ودعوى التكافؤ نفسها تحتاج إلى دليل، وأما وجود المعارض، فلا يدفع الباحث للتوقف بل إلى مزيد من البحث والنظر للكشف عن جهات القوة في الدليل. وهكذا لا بد أن يؤول الأمر إلى ترجيح جانب على آخر.

وكأن المحتجين بهذه الطريقة يقولون: لا تكون أدلتنا صحيحة في نفسها إلا إذا حصل إجماع واتفاق عليها من الآخرين، واشتراط موافقة الآخر لتكون الحجة صحيحة غير منطقي، فالمفروض أن الصحة ذاتية للحجة، وهي التي ينبغي أن ينبني على موافقة الآخر. فاشتراط الموافقة للاعتراف بالصحة غلط ظاهر. نعم حصول الإجماع قد يكون أمارة على صحة المجمع عليه لا العكس.

ويوجد نحو آخر من الحجج يعتمد عليها هؤلاء الشكاك اللاأدريون حاصلها أن أي دليل يقدّم على مطلب من المطالب، فلا بد أن يحتمل ولو احتمالاً ضئيلاً التشكيك الراجع إلى فرض مخالف وهذا يكفي لبطلان الدلالة. فإذا أمكن الاحتمال بطل الاستدلال.

والحقيقة أن الاحتمالات ترد بحسب الاستدلالات، فالأدلة المبنية على

تجريب وتكرار وإثبات نسبة واقعية لا يكفي لدحضه مجرد الاحتمال العقلي غير المبني على شواهد واقعية وأما الأدلة التي يزعم فيها القطع العقلي المحض، أعني ما يشابه القطع الرياضي، فقد يكفي لرفع القطع عنه مجرد الاحتمال الموجه المبني على جواز بالمعنى الأخص، أما مجرد الاحتمال العاري عن أي شاهد، ففي قدحه في هذا النوع أيضاً نظر.

ومع أن تيار اللاأدرية شائع ودعواهم منتشرة في كل زمان ومكان، لا في علم معين بل في أكثر العلوم، إلا أننا نجدهم دائماً أقرب للمواقف النفسية منهم للمواقف العلمية، وعادة ما يتجاوزهم زمانهم، وربما يكونون في نزغهم هذه عوامل محركة دافعة للبحث والنظر الدقيق من طرف مخالفيهم، مما ينشأ عنه اكتشاف نظريات جديدة أو أدلة وطرق احتجاجية، ولكنهم في أنفسهم -أعني الشكاك- لا يعطون علماً في ذاتهم ولا لغيرهم بل لو كتب لمذهبهم الانتشار والتسليم بين الناس، للزم على ذلك توقف المعارف والعلوم والبحث، وانهيار الحضارة، وفساد الأخلاق والأديان.

٤ -حركة الإلحاد المعاصر

لم تختلف الأسس الفكرية الكبرى في حركة الإلحاد المعاصر عنها في المذاهب الإلحادية السابقة، أو في المذاهب الممهدة للإلحاد، ولو تأملنا في الحجج والطرائق التي اتبعها الملاحدة السابقون، وقارناها بالمعاصرة، لما رأينا هناك جديداً إلا بعض السمات القليلة:

١ -الملاحدة المعاصرون صاروا يصرون على أن الإلحاد لا يستلزم

التفلت من الأخلاق، وعلى البشر أن يعرفوا أن الملحد يمكن الركون إليه والثقة به، وأن ما كان يشيعه المعارضون للإلحاد من أن الملحد هو شخص لا يستحق الثقة وأنه قليل الأخلاق، وأنه لا يحترم الآخرين مجرد أباطيل وإشاعات، إن صدقت على بعض الملاحدة السابقين، فلا تصدق على الإلحاد المعاصر الذي تمكنت جيوش المفكرين والمنظرين له من التفكيك ما بين الخلق والتدين، ولم يعد المتخلق هو المتدين، بل صار أكثر الناس التزاماً بالقوانين والضوابط الخلقية هم غير المتدينين، وصرنا نرى المفاسد الأخلاقية شائعة بين أهل الأديان، حتى صار كثير من المسلمين والمسيحيين لا يجدون فرصة وظرفاً لاحترام خصوصياتهم إلا في دول إلحادية أو علمانية لا تقيم أحكامها على الدين.

٢ -وبنفس الوتيرة صرنا نرى الملاحدة الجدد يركزون كثيراً على مشكلة الشر التي من خلالها يحاولون التشكيك في أهلية الإله لكي يكون إلهاً، وبعبارة أخرى يدَّعون أنه لو كان هناك إله قادر عالم حقاً كما تدّعي سائر الأديان، لما سمح بهذه الشرور الكونية والقصدية والظلم الهائل الحاصل بين البشر، والحروب التي تأكل الأخضر واليابس، ولما سمح للأمراض أن تؤذي الأطفال الذين لم يرتكبوا ذنباً قط. ولا سمح لكثير من الشرور أن تصيب الحيوانات، وهكذا. بل يتعدون في احتجاجهم ويزعمون أن معظم الشرور والمظالم السائدة بين البشر سببها الأديان والتفرقة التي رسختها بين أفراد البشر، وإذا أراد الناس الخلاص من هذه المظاهر كلها وعدم بناء حياتهم على وهم لا حقيقة له، فليتركوا الأديان وما تفترضه من قيود وأحكام، وليحاولوا بناء حياتهم على نظام خاص يخترعونه يساير مصالحهم، ويترقون به شيئاً فشيئاً عن طريق البحوث

والتجربة والخطأ، فلا مكان لمن يزعم أن لديه أحكاماً استقاها من مصدر غير البشر لا مصدر إلهي ولا غير إلهي.

وهذا الطرح صار كثير من الناس يلجؤون إليه ويرتاحون لمقدماته، وصارت مشكلة وجود الشر في هذا العالم من أكثر الأمور التي يعتمد عليها الملاحدة الجدد في القدح في الأديان، وفي محاولة لتبرير وجودهم وأحقيتهم في عالم البشر.

٣ -ومن الأمور التي يبرع الملاحدة المعاصرون في التمسك بها واستغلالها لتشكيك الناس في بعض التصورات الدينية ما يدْعى بنظرية التطور على المستوى الأحيائي البيولوجي تلك النظرية التي قررها داروين وأعاد بناءها وتقريرها مئات العلماء من بعده بالشرح ومحاولات التدليل، وأيضاً يعتمدون على فلسفة التطور في جميع جوانب الوجود، لا في الجانب الأحيائي فقط، بل يعتمدون على مفهوم التطور في الحضارة وفي الوصول للنظم الأحسن والأخلاق الفضلى والتنظيمات الحياتية الأكثر ملاءمة للبشر وإصلاح حياتهم وتكميلها بحسب ما يسمح به واقعهم وإمكانياتهم فالملاحدة صاروا يدّعون ليس فقط أنهم المتمسكون بالمناهج العلمية التي تستلزم الشك في الأديان، بل إنهم أيضاً البشر الأكثر واقعية الذين يجتنبون الخيال والوهم، ولا يبنون إلا على وقائع لها وجودها وقيمتها العملية، بخلاف أهل الأديان الذين يعيشون في الوهم والخيال لاختراعهم عوالم لا حقيقة من ورائها.

وصاروا يعتمدون على نتائج نظرية التطور التي باتوا يعدُّونها حقيقة علمية

لا مجرد نظرية تنتظر الأدلة التي تقوى على إثباتها، لمناقضة بعض الأحكام والتصورات التي جاءت بها الأديان مثل نشأة العالم، ونشأة البشر وبعض خصائصهم وهكذا، ويقولون إن التطور علم متيقن منه محقق بالأدلة والبراهين، وإذا عارضته أخبار المتدينين، عرفنا أن ما جاء به الدين مجرد باطل لا قيمة له. والأحرى بالإنسان البناء على العلم واليقين لا على ما يزعم أنه الدين المنزل من عند الله المشكوك أصلاً بوجوده فضلاً عن الشك الهائل بسلامة نقل الأديان وطريقة فهمها.

٤ -صار الملاحدة الجدد يبالغون في مدى قيمة النسبية المعرفية ويطبقونها تطبيقاً مبالغاً فيه على الأدلة القائمة على إثبات الإله، وغيره من المطالب الدينية، بل يزعمون بناءً على الفلسفات المختلفة أنه لا سبيل لفهم النص الديني فهماً واحداً، وبالتالي فلا حقّ لأحد أن يزعم أن المنظومة التي يقررها من التصورات والأحكام هي المنظومة الحق المطابقة لما جاءت به الأديان، فلو فرضنا صحة الأديان وسلامتها في نفسها، فلن نسلم سلامة فهم «معين واحد» بعينه للنصوص الدينية، وبالتالي فلكل واحد أن يقرر الدين أو المعاني للنصوص الدينية كما يهواه وكما يوحي له به منهجيته المبنية على عدم وجود معنى معين للألفاظ، بل على أن القارئ بثقافته وتاريخه وظروفه وعقليته الخاصة هو الذي يضفي المعنى الذي يريده بحسب هذه الظروف على النصوص اللغوية الدينية، وبالتالي، فلا حدَّ ولا عدد للتصورات والمذاهب الدينية، وإذا انعدمت المرجعيات في الفهم والحق والباطل في هذا المقام، انعدمت فائدة الأديان كمرشد للجنس البشري وقائدٍ لهم ومعلم يدلهم على ما

فيه صلاحهم ونفعهم، فالرؤى الدينية تختلف من عصر لآخر بفضل إعادة القراءة أو بطريقة أنضج وأوضح إعادة اختراع الأديان.

هذا هو الوضع الذي آلت إليه نفسيات الملاحدة ومناهجهم، فقد صاروا يتجرؤون على أن يدّعوا أنهم هم الأولى والأقوى على فهم الدين من المؤمنين بالدين بل من الصحابة والتابعين، ومن سائر العلماء على مرّ العصور والدهور. وبالتالي فلا أفضلية لعالم ولا لمذهب ولا لتيار واتجاه ليقول إنه هو الذي يقرر الأحكام الدينية الصحيحة والتصورات الدينية المصيبة.

وقدَّم الملاحدة منظرين ومفكرين في شتى المجالات وباشروا بما سمّوه قراءات جديدة للدين، قرروا فيها أحكاماً وتصورات مخالفة في الأصول والفروع للتصورات القديمة، وصاروا ينادون الناس للالتزام بها وتقديمها على القراءات القديمة، فهم -أي الملاحدة الجدد- أقدر على قراءة الدين قراءة تنفع الناس في هذا العصر من العلماء المتقدمين الذين لم يعرفوا ما حصل في عصرنا من تغيرات وتطورات، وبناء عليه فقدوا أهليتهم لكي يكونوا صالحين لإرشاد البشر في هذا الزمان.

وكثير من هؤلاء لا يصرح بإلحاده وكفره بالدين والإله لأنهم يعتبرون التصريح بذلك كله مخالفاً للحكمة في هداية البشر، بل يقومون برسالتهم على مبدأ التدريج والتدرج فهم يعتقدون أن كثيراً من الناس في هذا الزمان غير مؤهلين لفهم ما يرمون إليه ويقصدونه ولو صرّحوا بنفي الأديان وما تقوم عليه، لم يلتفت إليهم أغلب المتدينين والبشر، لأن احترام الأديان والاعتقاد بوجود الله

لما يزل مستقراً في بواطن الناس بطريقة أو أخرى، ومن لا يؤمن بذلك فهو لا يفضل التصريح بعقيدته النافية للدين والألوهية، وهذا هو اللون المعاصر للباطنية القديمة، التي كانت تعمل معاولها لهدم الدين ولكنها كانت تزعم أنهم يفسرون الدين ونصوصه تفسيراً لا يقدر عليه العوام، ولم يكونوا يصرحون ببطلان الدين في نفسه.

وبعض المعارضين للدين يتلطفون في كلامهم ويقولون إنهم لا يزعمون كما يزعم غيرهم أن الدين سبب الظلم وأنه شرٌّ كله، لا فائدة فيه ويجب التخلص منه، بل إن فيه خيراً وهو يساعد في تخلق الناس بأخلاق حسنة ويساعد كثيراً في إيجاد التكاتف الاجتماعي وفيه محاسن عديدة، ولكن فيه أيضاً شرورا ونواقص، والأهم من ذلك عندهم أن الدين في نفسه لا يمتلك أدلة كافية لإثباته وإثبات أسسه الكبرى، وأنه لا يمتلك أصحابه أدلة وحججاً مقنعة لإثباته في نفوس الناس، وفضلاً عن ذلك فإن المذاهب النظرية التي تحاول التأسيس للدين بناءً على الخوض العقلي في أدلته الإثباتية، وتبحث في إثبات وجود الله وإمكان الوحي وسلامة الدين من التناقض، وترد على شبهات الآخرين، وتتفحص أدلة المخالفين وتقيم البحوث والمناظرات لتقرير مطالبها، هذه المذاهب والمسالك مع اختلافها وتعددها، فإن الناس العاديين لا يقيمون لها وزناً، ولا يلتفتون إليها، ولا يعتمدون في اعتقادهم ويقينهم على تقريراتهم ومحاولاتهم، بل إن عامة الناس كلما خاضوا في هذه التفاصيل خف إيمانهم وسهل تسرب الشكوك إلى نفوسهم، وتزعزعت عقائدهم. ولذلك فهؤلاء المعارضين للدين يقولون نحن إن أقدمنا على نقض الدين فإنما ننقضه ونعارضه

بصورته المذهبية الزاعمة بناء أصوله على أدلة وحجج تامة، ولا يهمنا معارضة عامة الناس ولا تشكيكهم في معتقداتهم ولا يعنينا ذلك.

ويزيد هؤلاء فيقولون: إننا لا نزعم فقط أن أدلة هذه المذاهب النظرية الدينية قاصرة عن تأسيس أدلة تامة مقنعة، بل ندَّعي أيضاً أنه بناءً على تصورات هؤلاء للإله والأوصاف التي يحاولون إثباتها له يوجد تناقض مع الواقع الفعلي للوجود، وتعارض لا يمكن حلّه بين صورة الإله وأوصافه المزعومة من الأديان وبين الواقع الذي نجده في هذا العالم.

ولتوضيح ذلك نشير هنا إلى مسلكين اثنين يقرره هذا النوع من المعارضين للدين:

المسلك الأول: ما يسمى بمشكلة الشر، وقد سبق الإشارة إليها

وحاصلها أن الإله إذا كان متصفاً بالقدرة التامة والعلم المحيط والإرادة الشاملة والسيطرة التامة على هذا الكون، مع كونه محباً لمخلوقاته رؤوفاً بهم، فكيف يسمح بأن توجد هذه المقادير الهائلة من الشرور لسائر الكائنات من الرجال والنساء وآلام الأطفال، والحيوانات، بل يسمح بالكوارث الطبيعية كالزلازل والبراكين وغير ذلك من الآفات والأمراض والنقائص في الخلقة ونحو ذلك. هل لو كان الإله فعلاً موجوداً، وكان قادراً وكان عالماً مريداً رحيماً محباً لمخلوقاته يسمح بكل ذلك.

إن وجود هذه الأنواع من الشرور والآلام والآفات والنقائص أكبر دليل على أنه لا وجود لهذا الإله بهذه الصفات التي يثبتها له المؤمنون به.

هكذا يقرر هؤلاء حجتهم، وسوف نأتي لدراسة هذه المشكلة لاحقاً بصورة أكثر تفصيلاً، ولكن الآن نكتفي بأن نقول حل هذا الإشكال بإعادة تأسيس تصور صحيح لحقيقة الإله، فهل يجب على الإله أن يفعل ما هو صلاح للبشر في دينهم ودنياهم، وإن لم يفعل ذلك فيكون ناقصاً أو لا يكون إلهاً، ومن أين توجب أن تكون محبة الإله مستلزمة لذاتها خلق الكائنات في أكمل صورة وأبهاها، أفلا يجوز للإله أن يخلق مخلوقات كاملة كالملائكة مثلاً لا نقص فيهم بالنظر لطبيعتهم، ويتكلون بعبادة الله ويفرحون بطاعة أوامره، وفي الوقت نفسه ألا يجوز أن يخلق الإله مخلوقات بصورة أخرى غير ملائكية بحيث تنتابهم هذه النواقص ويجوز تعريضهم لهذه الآفات والآلام، لكي يمتحنهم ويختبرهم... وبمعنى آخر: هل التكليف جائز لله تعالى أو أنه لا يجوز له امتحان البشر واختبارهم وتعريضهم للأمر والنهي.

سوف نبحث ذلك كله بإذن الله في محله، ومرادنا هنا مجرد الإشارة إلى متمسكات القوم ولفت النظر إلى طريق الرد الإجمالي.

المسلك الثاني: ما يمكن تسميته بإشكالية الفعل الإلهي

وخلاصة قولهم: إذا كان الإله مجرداً عن الزمان والمكان غير منفعل بمخلوقاته، لا يدخل فيها ولا يحل فيها، ولا يمتزج ولا يحايثها في المكان، فإن مفهوم الفعل والتأثير يمتنع عقلاً وواقعاً من هذا الكائن، فالإله إذا كان منزهاً يمتنع أن يصدر عنه الفعل والخلق والتأثير ولكن إذا كان هذا العالم موجوداً كما تراه، فالإله إذا كان موجوداً فلا دخل له في هذا العالم، ولكن الصحيح

عند هؤلاء أنه لا دليل على وجود الإله أصلاً.

وطريقة الرد على هذا الإشكال ببيان جواز صدور الفعل من الإله حتى لو لم يكن في زمان ولا مكان وبيان أن اشتراط كون الفاعل مقيداً بالزمان والمكان والجهة والوضع والجسمية والتحيز ليكون فاعلاً، هذه كلها شروط مبنية على مغالطات ترجع إلى التقيد بالشاهد والحكم على الغائب بحكم الشاهد، وهذا قياس تم نقده من المتكلمين المتقدمين.

ولقائل أن يقول لا يوجد هناك مانع من أن يكون الإله في وضع وفي جهة من العالم، وبذلك يصح على طريقة هؤلاء صدور الفعل منه والتأثير في العالم. وهذه الطريقة مبنية على المعارضة بمذهب المجسمة، وحاصلها: إن سلمنا عدم اتصاف الإله بصفات التنزيه عن المكان والزمان، فلا يستلزم ذلك أن لا يكون موجوداً، بل حاصله أن تصور الإله الصحيح هو أن يكون متحيزاً وفي جهة، وبناءً على ذلك فلا يصح للمعارضين للأديان توجيه هذه الإشكالية لنفي صحة الدين وإبطال كون الإله إلهاً، فما دام متحيزاً يصبح صدور الفعل منه والتأثير في العالم. وتبطل حجة المعترضين لبطلان موضوعها.

تعليق إجمالي:

إن المتأمل في موقف كل من المؤمن بالله وغير المؤمن به أو الملحد يرى بوضوح أن المعلومات التي يقول بها المؤمن هي معلومات معينة إثباتية، أي إنه يقول مثلاً: أ موجود، وأ يتصف بصفة ج، وأ يتصف بصفة د، وهكذا، وإثبات الأمور يحتاج لأدلة معينة وهو في الحقيقة يحاول تقرير أدلة معينة تدل

على مطلوباته ومدَّعياته، فإما أن تكون الأدلة صحيحة وفي هذه الحالة تصح دعواه، وإما غير صحيحة، وفي هذه الحالة لا تُسلّم له دعواه.

وأما الملحد فيقول إن أ لا يوجد، ولا يتصف بكذا وكذا، ومن الصعب الإتيان بدليل عقلي على عدم وجود شيء ما إلا إذا كان وجوده يستلزم التناقض الداخلي أو التناقض مع الموجودات المتحققة في هذا العالم، ولذلك فإن الملحد إما أن يحاول إثبات التناقض الداخلي لمقولة ثبوت الإله وصفاته، وهذا صعب جداً إن لم يكن محالاً، وقد حاول كثير من الفلاسفة إثبات ذلك وفشلوا. ولم تبق إلا الطريقة الثانية لنفي وجود الله عقلاً، وهي إثبات أن وجوده متناقض مع وجود العالم إما أصل وجوده، وهنا يظهر احتجاجهم بدعوى امتناع الفعل الإلهي، أو مع وصف من أوصاف هذا العالم، ومن هنا يظهر محاولة احتجاجهم بمشكلة الشر.

وقد تبين لأغلب الباحثين أن الطريقة العقلية لنفي وجود الله غير سليمة وغير مجدية، ولا تنفع أنصار الإلحاد أبداً، فلا يمكنهم إثبات عدم وجود الله عقلاً ولا يسلم لهم المسالك التي سلكوها، بل تبين ضعفها للباحثين فلم يبق لديهم لنفي وجود الله إلا الطريق التجريبي الحسي، المعتمد على الاستقراء لهذا العالم، أو للوجود كله، وهم إن احتجوا بعدم وجدانهم الله من هذا الطريق فكأنهم يدَّعون إحاطة علومهم الحسية بالعالم كله بل بالوجود أجمع فلم يجدوا الله، وهذه الدعوى تصارع ادعاء كون علمهم محيطا بكل ما يمكن أن يُعْلَمَ، وهذه دعوى باطلة بالضرورة. وهم في هذا المسلك يتلبسون بإحدى صفات الألوهية التي يزعمون استحالة اتصاف الله بها وهذا مسلك متناقض كما هو

ظاهر.

وبعبارة أخرى، إذا انسدت الطرق العقلية لإثبات عدم وجود الله، فإن شرط الاعتماد على الطرق التجريبية هو كون مَنْ يحتج بها قد وسع علمه جميع المعلومات وأحاط بها من كل جانب.

وأما مع عدم دعواه العلم المحيط، فيؤول مسلكه ليكون كمن يحتج بجهله على عدم وجود الله، فحاله كحال من يبحث عن إبرة مرمية في زاوية مهملة من زوايا المزرعة، وهو لا يرى هذه الزاوية، فيقول بحثت فلم أجد الإبرة، إذن الإبرة غير موجودة، وهذا المسلك دال على الجهل بوجود الإبرة، غاية ما يدل، لا على عدم وجود الإبرة في نفسها كما هو ظاهر، وهو نوع من الاحتجاج بعدم الدليل على عدم المدلول، وهذا مسلك ضعيف كما تم بيانه في علم الكلام.

وبعد هذا الاستعراض، لا يبقى أمام الملحد إلا دعوى عدم كفاية أدلة المؤمنين على الإثبات، أو دعوى بطلانها من أصلها، وقد اتضح لأغلب النظار والمحققين من الفلاسفة والمفكرين أن دعوى بطلان أدلة وجود الإله من أصلها دعوى عريضة لا يقدر أحد على التمسك بها، فلم يبق أمامهم إلا دعوى عدم كفايتها، ويريدون لعدم الكفاية أنها إن دلت فلا تدل على سبيل القطع، وإن دلت فلا تدل على جميع الصفات والخصائص التي تثبتها الأديان للإله، وهكذا. ومن الظاهر أنه حتى لو سلم عدم كفاية الأدلة بهذا المعنى، مع عدم إمكان إنكار رجحانها، فهذا لا يستلزم تصحيح موقفهم المنكِر لوجود الله أو المتوقف توقفاً مطلقاً.

ولذلك قال غير واحد من المفكرين في نقاش الملاحدة إنه لا يصح لكم دليل على إبطال وجود الله إلا إذا كان كل ما في الكون جلياً منكشفاً أمام أعينكم وإلا إذا اكتشفتم خبايا العالم من جميع جهاتها، أي كان علمكم محيطاً بالموجودات، ولكن من الواضح أنكم لستم كذلك، إذن لا يصحّ لكم دعوى نفي وجود الإله.

وهذا هو السر الذي يوضح لنا لم صار أغلب الملاحدة في هذا العصر يختارون موقف اللاأدرية وعدم الجزم، ويظهرون أنفسهم أنهم لا يزالون في صدد البحث الذي قد لا ينتهي مدة أعمارهم، يظنون أن ذلك عذر لهم بعدم الإيمان، وإن صحَّ عذراً بحسب ما يزعمون أمام البشر، الذين لا يطلعون على خفايا نفوسهم، فهل يصدقون أنه سيكون عذراً لهم أمام الله تعالى المطّلع على بواطنهم.

الباب الثالث

الأدلة الكبرى على وجود الله تعالى

تمهيد

الأدلة الكبرى على وجود الله تعالى

في تاريخ الفكر الديني والفلسفي تم استعراض عدد لا بأس به من الأدلة على وجود الله، وصفاته، ودارت حولها نقاشات عظيمة على مر القرون حتى هذا العصر الذي نحن فيه، ولن يزال النقاش دائراً حول هذا الموضوع المهم بين أفراد الجنس البشري.

ولن ألتزم هنا استقراء جميع الأدلة، ولا عرض جميعها، بل سأقتصر على تقرير مجموعة من أهم الأدلة، وأهم ما دار حولها من نقاشات واعتراضات بحسب ما يلائم ما أخذته على نفسي في هذا الكتاب.

وسيلاحظ القارئ أن كل دليل من هذه الأدلة يشتمل على مسالك ومناهج ومفاتيح للاستدلالات من طرق مختلفة على وجود الله. وما نقرره هنا هو مجرد مختصر وعرض مجمل كما لا يخفى.

والأدلة التي سنحاول عرضها في هذا الكتاب هي ثلاثة مشهورة، وهي دليل الإمكان، ودليل الحدوث ودليل النظام والاختراع. وهذه الأدلة تنطلق من ملاحظة الوجود أعني وجود العالم، والتأمل في جهة من جهاته وأوصافه، ثم يتم الانطلاق من هذه الجهة لإثبات دلالتها على وجود الإله الفاعل لهذا

العالم المتصف بهذه الصفة.

وهذا المسلك المشترك بين هذه الأدلة يفترض ضمناً أن هناك دلالة معينة ثابتة في هذا العالم المشاهد، يستطيع العقل بملاحظتها الانتقال من الوجود المشاهد إلى إثبات وجود آخر هو سبب هذا الوجود المشاهد (العالم). ويمكن أيضاً بواسطة هذه الطريقة الاستدلال على بعض الصفات التي يتصف بها خالق العالم.

هذا هو الضابط بين هاته الطرائق كلها، وقد يبدو من البداهة التسليم بهذه الجهة وصحتها، ولكنا لفتنا النظر من قبل إلى وجود بعض الآراء التي تزعم عدم وجود أي دلالة من العالم على الإله لسببٍ أو آخر.

والدليل الأول يتم فيه التركيز على مفهوم الإمكان واحتياج الممكن الموجود (على الأقل) لمن يوجده، والدليل الثاني يعتني ببعض صفات هذا العالم وهي كونه حادثاً أي هناك مدة زمانية محدودة لوجود هذا العالم، وبالتالي فإن لوجوده بداية، ولا بد من البحث عن سبب لوجوده، والدليل الثالث يدور حول الهيئة والصورة التي وُجِد العالم عليها، واستحالة وجود هذه الهيئة لمجرد الطبيعة والاتفاق، بل لا بد من أن خالقاً عالماً مريداً خلقها وعيّنها من بين هيئات وصور أخرى جائزة على هذا العالم.

العقل الإنساني قادر على الوصول إلى إثبات وجود بعض الأصول الدينية الموحى بها، هذا هو الأساس الذي يقوم عليه علم الكلام، وهو علم أصول الدين، وهو قريب مما كان يُدْعى في أوروبا باللاهوت الطبيعي الذي لا

يقتصر على ما يقدر العقل على إثباته، بل يستعين به لتقريب صحة المقولات الدينية الأخرى والترويج للدين ككل بين البشر بواسطة ما يدركه، وهذا القدر المدْرَك ثبوته بالعقل في الحقيقة هو الأصول الكبرى للدين الحق الذي لم يحصل فيه تحريف، بخلاف الأديان التي وقع فيها زيادة أو نقص، فلا يقدر العقل إلى إثبات أصولها المحرَّفة، بل يقف عند حدِّها، ويطالب أصحابها الناس بمجرد الإذعان بها ولو كانت مخالفة للعقل.

والإسلام لا يسير على هذا النسق، وقد أظهرت الآيات القرآنية على قدرة الإنسان على إثبات أصول الدين بالنظر العقلي المجرد أو التجريبي، وعلى هذا الأصل مشى علماء الكلام الإسلامي على اختلافهم في بعض النتائج التي وصلوا إليها.

وقد ظهر أفراد من المتقدمين وأكثر منهم من المعاصرين ممن يميل إلى عدم إمكان إثبات الأصول كوجود الله بالأدلة القاطعة، وصار يميل إلى مجرد الكشف أو التقليد، بحجة أنه سائغ وممكن عقلاً فلم لا نعتقد به!! ويقولون إن هذا المسلك كافٍ شافٍ للبشر! وهذا إن كفى من يقتنع بالفعل بهذا الدين، فكيف يكفي لإقامة الحجة على من لا يريد الاقتناع؟

دليل الإمكان على وجود الله

من القواعد المتفق عليها في مسألة الدلالة أن الدليل غير المدلول، ولا يكون الشيء دالاً على نفسه. ولذلك انطلق العلماء في الاستدلال على الله من النظر في العالم المشاهد بين أيدينا يتأملون فيه صفاته وأحواله، لعلهم يحظون منها بجهة ذات دلالة موصلة إلى العلم بوجود صانع للعالم.

ومن أهم الصفات التي وجدوها في هذا العالم أنه ممكنٌ جائزٌ، يتصور فيه أن يكون على هذه الصفة المشاهدة وعلى غيرها من الصفات، وهذا هو حكم الإمكان، وانطلقوا من هذا المعنى العظيم ليقولوا: إن كان العالم ممكناً في ذاته، وهو موجود مع إمكانه، فما الذي خصصه بهذا الحال دون غيره من الأحوال؟

وتعمقوا في هذا المعنى وحللوا جهاته وأطرافه، حتى أقاموا الدليل المتكامل على وجود الإله بلحاظ إمكان العالم الموجود.

مفهوم الإمكان:

الإمكان في الحقيقة له عدة مستويات، فقد يطلق الإمكان على الإمكان العادي والعملي والعقلي، فما اعتدناه قلنا عليه إنه ممكن، لأنه قريب التصور سهل الأداء لا يستلزم منا جهداً كبيراً أو زائداً لعمله، ولذلك فإذا طلب منا

فعل ما اعتدناه قلنا إن هذا الأمر ممكن جداً. يعني لا استغراب ولا بُعد في عمله وتنفيذه.

وقد تكون بعض الأمور غير ممكنة لغير المتخصص في الرياضيات ولكنها في نفسها غير محالة ولا ممتنعة، بل تكون كذلك لشروط خارجة عن عينها لغير العارف بعلم التفاضل والتكامل، كما لو فرضتَ طالباً في المرحلة الابتدائية إذا طلبت منه حلها فتح فاه مستغرباً وقال هذا غير ممكن! وهو لا يعني أنه غير ممكن مطلقاً، بل غير ممكن له هو للسبب المذكور. وحل مسألة فيزيائية غير ممكنة لدارس الأدب مثلاً الذي لم يدرس الفيزياء. فالإمكان في نفسه متصور المعنى لجميع الناس، ولكنهم يختلفون في حيثياته وظروفه المحيطة به. فحمل مائة كيلوغرام لصبي لم يتجاوز عشرة سنوات محال لأنه لا يملك القدرة الكافية لحملها، ولكن أن تحمل المئة كغم من شخص آخر أو من آلة أخرى أمر ممكن تماماً. فحمل هذا الثقل ممكن في نفسه والامتناع يطرأ عليه لأمر خارجي كما رأينا في مسألة التفاضل.

ونلاحظ هنا أن الإمكان في نفسه قد يكون مقصوراً ويمكن ضبطه أحياناً بأنه لا يستلزم المحال أو لا يترتب عليه الامتناع لذاته. وهذا التعريف أو الوصف للممكن هو عين ما ستجده إذا فتحت كتاب فلسفة أو علم كلام فسيقول لك الممكن هو الذي فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محالٌ، أي أمر ممتنع لا يقع. وهكذا يقال على الواجب أنه الذي فرض غير موجود عرض منه محال، والمحال هو الذي إذا فرض موجوداً عرض منه المحال. فالممكن الوجود هو كل ما يصح وجوده بالنظر لذاته، وبغض النظر

عن ظروفه الموضوعية التي قد يلزم منها عدم إمكان وجوده لا لاستحالته في نفسه بل لوجود شيء يعارض وجود ذلك الممكن. كما لو قلنا هل يمكن وجود زيدٍ، مثلاً، فيقال نعم، وجود زيد في نفسه غير ممتنع ولا يترتب على وجوده لذاته محال، ولكن إذا قلنا هل يمكن فرض وجوده حال فرض عدمه! فيقال هذا محال لأنه يستلزم الجمع بين المتناقضين، وهو واضح. وهكذا لو قلنا هل يمكن للورقة الحمراء حال كونها حمراء أن نلونها بلون أخضر مع بقاء الأحمر عليها؟! فهذا محال واضح لأن اللونين لا يجتمعان معاً على محل واحد، مع أن الورقة عينها يمكن تلوينها مرة بالأحمر ومرة أخرى بالأخضر، فالخضرة والحمرة ممكنان لذاتيهما على الورقة.

ولوضوح مفهوم الإمكان في نفسه قال غير واحد من الفلاسفة والمتكلمين إن تصور مفهومه بديهي، وتعريفاته المختلفة مجرد تنبهات يراد بها لفت النظر لما تعرفه ضمناً بأقل نظر اكتساب معرفة شيء بالبحث والجهد الكبير.

ووجوب الشيء وإمكانه وامتناعه أمور معقولة، تحصل في العقل من إسناد المتصورات للوجود الخارجي، وليست هي أشياء موجودة في ذاتها في الخارج، ولا هي أوصاف خارجية للموجودات، فليست كالحمرة والخضرة التي يتصف بها الجسم مثلاً، بل هي عقلية صادقة على الموجود الخارجي أو على الشيء حال نسبته للخارج، فهي منفكة عن ما تنسب إليه في العقل وليست غيره في الخارج أو في نفس الأمر، فالوجوب الذاتي ليس زائداً على الواجب وكذلك الامتناع والإمكان.

ولوضوح كل واحد في نفسه نلجأ في تعريفها أن نقارنها بغيرها فنقول مثلاً: الواجب ما يمتنع عدمه، أو لا يمكن عدمه، والممتنع ما يجب وجوده، أو ما لا يمكن وجوده، والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو: ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه.

فهذه المفاهيم الثلاثة من أوضح المفاهيم العقلية.

إمكان العالم:

بعد وضوح معنى الإمكان، فهل يمكن الحكم بالضرورة على العالم بأنه ممكنٌ؟!

لا شك في أن كون العالم ممكناً أمر غير بديهي ولا هو بالواضح، بل هو دعوى يطلب عليها دليل ليسلم بها الباحث. ولذلك فإن أغلب النزاعات دارت حول إثبات إمكان العالم التام بين المثبتين للإله والنافين له الذين زعموا أن العالم واجب الوجود أو لا حاجة للبحث عن علة وسبب له.

فإمكان العالم مطلب مهم يقصر الطريق لإثبات الواجب عند كل من يعتقد أن الممكن لا يصحُّ وجوده بلا مرجح واجب، وعند من يعتقد بطلان إرجاع الممكن إلى ممكن آخر قبله وهكذا لا إلى نهاية، وهو ما يدعى بالتسلسل في العلل المؤثرة الممكنة. ولذلك سنرى أن هذه المباحث ستكون مطالب للباحثين في أدلة وجود الله ينبني عليها نسبة كبيرة من مواقف النظار والفلاسفة.

وقد سلك العلماء والفلاسفة طرقاً لإثبات الإمكان، وأقرب الطرق

الدالّة على الإمكان هو التركيب الدال على الاحتياج وعدم الوجوب بما يقرب البداهة، فعندما نرى جسماً مركباً بصورة معينة فإننا نجزم أن كون هذا الجسم على الهيئة المعينة المنظورة ليس أمراً لازماً عقلاً، بل إنه حصل لظروف وشروط كان يمكن ألا تكون، ولا توجد روابط حتمية بين أجزاء الجسم الواحد حتى يقال إنه لا يتصور إلا أن يكون على النحو الحاصل عليه. وهكذا يقال في تركيب العالم من أجزاء مختلفة كالشموس والنجوم والكواكب والغبار الكوني وغير ذلك، وكون هذه الكواكب في هذه المواضع المعينة التي هي فيها، عندما ينظر العاقل في هذه الأحوال يجزم أنه لا توجد هناك ضرورة عقلية توجب حصول هذه الصورة دون غيرها من الصور والأوضاع. وإن زعم بعض المتفلسفة أن الصورة الملاحظة للعالم واجب عقلاً، لا يتصور حصول سواه، ولا تغيره، ولا احتمال لصورة أخرى ولا هيئة سواها، ولكنه يبني ذلك على أمر غير مسلم وهو زعمُه أن الإله علة لزم عنها لذاتها أمور ويجب صدور هذه الأمور، ولا يمكن صدور غيرها.

ويبني على هذا الوهم حتى يقول: إن صورة العالم الحاصلة واجبة عقلاً لا احتمال لغيرها أصلاً، فهي بالنظر لواجب الوجود حتمية، وإن كان العقل يجزم بعدم حتميتها ولا وجوبها لذاتها أي بمعزل عن واجب الوجود. وهذا التصور لم يعد كثير من الناس يميلون إليه لعدم وجود دليل عليه، وإن كان هو السائد عند أكثر الفلاسفة المتقدمين، وشاركهم في هذا الزعم بعض المذاهب المادية فقالوا بوجوب وحتمية صورة العالم الحاصلة، وإن نفوا وجود الإله، زعماً منهم أن العالم هو الواجب لذاته، ولا حاجة لفرض واجب سواه لتفسير

وجوده. وهذا المذهب أيضاً لا يقوم على جهة ولا أدلة عقلية ولا غير عقلية بل قامت الأدلة العقلية والتجريبية على ضدها وخلاف حكمها، حتى لم يعد أحدٌ يحترم علمه من علماء الطبيعة يقول في هذا العصر إن العالم قديم واجبٌ لذاته.

وبعض الباحثين والعلماء يلجأون إلى طريقة أخرى لإثبات إمكان العالم، وهي طريقة المحدودية، أي كون العالم محدوداً في المكان مع أن العقل يحكم بإمكان كون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه. وهذا المسلك كان يعتمد عليه فحول المتكلمين من المتقدمين، وكان لا يميل إليه كثير من علماء الطبيعة يحتجون بأنه لا دليل على كون العالم محدوداً، بل إن كونه محدوداً في قوة احتمال كونه لا محدوداً، بل يرجح هؤلاء أن العالم غير محدود. ولكن النتائج البحثية والعلمية جاءت على خلاف ما كان سائداً عند هؤلاء، فقد أثبتت التجارب والبراهين المختلفة أن العالم محدود وليس ممتداً لا إلى نهاية. فلما رأى هؤلاء الأدلة والحجج على محدودية العالم، خضعوا لها وصار الاحتجاج على إمكانه لكونه محدوداً أوضح وأقرب، لأنه صار محل تسليم من المخالف قبل الموافق.

ولا ريب في أن العقل إذا رأى شيئاً محدوداً علم على سبيل القطع أن هناك سبباً ما جعل له هذه الحدود الخاصة، وهذه الأبعاد التي لا يتعداها. أما زعم من يزعم أن العالم هو كما نراه، ولا داعي للزعم بأنه ممكن أو كان يمكن أن يكون على غير ما نراه، فهو قول مبني على الجهل، فكل واحد إذا جزم بعدم الوجوب يقطع بالإمكان والجواز، أما أن يبقى مصراً على أن ما يراه لا

يحتاج لتفسير وأن الواجب أخذه كما هو فهو مسلك أقرب ما يكون إلى المعاندة.

هذه بعض المسالك التي قد تتّبع لإثبات إمكان العالم، وقد يلجأ بعض العلماء للحدوث لإثبات إمكان العالم، فيقول: العالم حادث، وكل حادث ممكن، فالعالم ممكن وكل ممكن يحتاج لفاعل لاستحالة وجود الممكن بنفسه. وسوف يتم بحث هذا الطريق على حدة في دليل الحدوث لأهميته، وعلى كل حال: فإن الطرق كثيرة لإثبات إمكان العالم.

ونرى أن إثبات إمكان العالم لا يحتاج لنظر طويل كما يتوهم بعض الناس، بل إن قليلاً من التأمل والتدبر يكفي العاقل الصادق في نظره للوصول إلى إمكان العالم. ومع ذلك كله، فقد وقعت نقاشات من بعض الفلاسفة يحاولون بها خلخلة وثاق الحكم بالإمكان على العالم، وسنشير لبعض هذه الإشكالات التي أثاروها قديماً وحديثاً.

تقرير دليل الإمكان:

يمكن تقرير دليل الإمكان على حدوث العالم على الصورة البسيطة التالية:

هذا العالم الموجود ممكن (بالمعنى السابق للإمكان) وكل ممكن موجود لا يوجد بنفسه، وعدم وجوده بنفسه لأنه يستحيل إذا كان ممكناً أن يكون مرجحاً لنفسه، لأن في هذا قلباً لحقيقة الإمكان إلى حقيقة الوجوب، لأن الإيجاد إذا نسب لعين الممكن وهو لا ينفك عن الإمكان الثابت أزلاً للممكن لزم من ذلك بوضوح كون الممكن واجباً. وهو باطل.

وقد قدح الأعلام في هذه الدعوى بطريقة أخرى فقالوا: لو كان الممكن هو الذي أوجد نفسه، فهذا الوجود الذي كان بعدما لم يكن، ما الذي أوجده، هم يقولون أوجده الممكن، فهل أوجده الممكن حال كونه معدوماً، أم أوجده حال كونه موجوداً، إن ممكناً أوجده حال كونه موجوداً رجعنا إلى كون الممكن قديماً لذاته، وهذا هو معنى الوجود الواجب لا الوجود الممكن، أو يقال كان موجوداً بوجود معين، ثم أوجد لنفسه وجوداً آخر، وهذا القول أقرب للأساطير المضحكة منه إلى قول علمي معتبر، فلا يلقي إليه العاقل بالاً.

وأما إذا أوجده حال كونه معدوماً، فكيف جاز أن يصدر الوجود عن العدم المحض، وهل هذا الإيجاد اضطراري أم هو اتفاقي راجع للمصادفة، وإن كان اضطرارياً لازماً، رجعنا إلى القول بقدم الممكن لذات الممكن، وهو قول مخالف لكل ما ذكرناه آنفاً، وإن كان اتفاقياً فهو تفسير بما لا يصلح للتفسير، فالقول بأن العالم وجد لأنه ممكن اتفاقاً ليس قولاً علمياً مع معارضته لما هو مشاهد ومعقول من عدم وجود الاتفاق المطلق، ولاستحالة صدور الشيء لا لشيء أي بالاتفاق، فإن نفي هذه الدعوى أقرب عند العقل والتجربة وطرائق العلم من مقابلها، وهو زعمهم أنه وجد اتفاقاً.

وسيأتي مزيد مناقشة لهذه الجهة عندما نورد بعض الإشكالات المعاصرة التي أوردها بعضهم على دليل الإمكان وعلى دليل الحدوث.

وهؤلاء الذين يجيزون لأنفسهم اللجوء لهذا التعليل والتفسير لوجود أصل الكون مع كل مظاهره لمجرد الاتفاق، لا يقتنعون إذا قلت لهم إن الزلزال

حصل اتفاقاً بلا سبب، أو أن الشمس كسفت بلا سبب، أو غير ذلك من المظاهر المشاهدة، ولو قلت لهم إنه لا وجود لسبب لهذا المرض الذي اجتاح تلك المدينة، لعدَّك مهرطقاً أو رجعياً قائلاً بالخزعبلات، ولصرخ في وجهك قائلاً: وهل يوجد شيء بلا سبب؟ وينسى أنه اعتمد هذا المبدأ الغريب لتفسير وجود العالم من أصله، وعَدّ هذا التفسير كافياً مقبولاً معقولاً بل تراه ينادي بملء فيه بأن هذا هو مقتضى المنهج العلمي...

ومن ذلك نفهم لماذا يهتم العلماء في أثناء بحثهم لدليل الإمكان بطلان الرجحان بلا مرجح.

وهناك احتمال آخر قد يلجأ إليه هؤلاء المعارضون للقول بوجود واجب الوجود، فقد يقولون: سلمنا أن وجود الممكن المتعين أزلاً باطل، وإيجاد الممكن المتعين لنفسه أيضاً باطل، ولكن هناك احتمال آخر غفلتم عنه، وهو أن يكون الذي أوجد الممكن هو ممكن آخر غيره موجود قبله، وقبل هذا ممكن آخر كان موجوداً قبله، وهكذا لا إلى بداية، أي إن تسلسل الممكنات لا إلى نهاية تفسير كاف ومعقول لوجود هذا العالم المشاهد ولا نحتاج عند ذلك للرجوع إلى القول بوجوب وجود واجب الوجود تركن إليه الممكنات، أو هذا العالم المشاهد، فالتسلسل في الممكنات هو التفسير المعوّل عليه إذن.

ولذلك نعلم لماذا بحث العلماء والمفكرون وما يزالون يبحثون مسألة التسلسل، وهل التسلسل ممكن في نفسه أصلاً لكي يكون تفسيراً لهذه الممكنات أم هو عبارة عن تصور مبني على وهم لا قيمة له عند العقل.

وأوردوا مسالك وأدلة لنقض القول بالتسلسل كما أوردوا من قبل أدلة لنقض القول بلا نهاية العالم من حيث المكان.

إذن يتبين لنا أنه لا بد في دليل الإمكان من بحث مسائل:

١ -رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح.

٢ -إبطال الدور.

٣ -إبطال التسلسل.

وهذه المسائل لا بد من بحثها ليتم الدليل. وقد أشرنا لكبريات معاقد هذه البحوث بما يليق فيما سبق، وسنذكر لاحقاً بعض الأمور المهمة لتركيز البحث.

ولدليل الإمكان عدة تقريرات ترجع إلى أصول واحدة، وقد وضح الفارابي هذا الدليل، مبتدئاً بملاحظة أي شيء في هذا العالم لم يكن ثم كان، أي حادث، فهذا الحادث الذي لم يكن، موصوف بالإمكان قبل حصوله ووجوده، فلو كان ممتنع الوجود لم يوجد، ولو كان واجب الوجود لم يعدم أي لم يكن معدوماً، فهو ممكن الوجود إذن... وكل ممكن الوجود يستحيل أن يحدث بلا سبب لأن هذا يستلزم الترجيح بلا مرجح، وهو محالٌ، وسببه يستحيل أن يكون نفسه لاستحالة الدور، فوجوده لا بد أن يكون عن غيره، وهذا الغير إن كان ممكن الوجود، فيرد عليه ما يرد على هذا الممكن، وإن كان واجب الوجود فهو المقصود إثباته. وإنما يستحيل أن يرجع الممكن لممكنٍ آخر لأنه يرد إما الدور أي توقف الممكن على نفسه، وهو محالٌ، أو

التسلسل إن رجع ذلك الممكن لممكن آخر وهكذا لا إلى نهاية، وهذا هو التسلسل المحال.

إذن نرى أن المقدمات المهمة في هذا الدليل وهي استحالة الترجيح بلا مرجح، واستحالة الدور والتسلسل أسساً يقوم عليها البرهان.

والذي يتكفل هذا النمط من الاستدلال بإثباته هو واجب وجود قائم بنفسه تفتقر إليه سائر الممكنات، ولكن لا يبين هذا الدليل جهة هذا الافتقار هل هي العلية أم الاختيار، ولما كان الاختيار يُتوقف على مقدمات أخرى سنراها بينة في دليل الحدوث، فقد مال أكثر الفلاسفة المعتمدين على هذا الدليل إلى القول بأن الواجب علة موجبة لوجود العالم بمجرد فرض وجودها! وهذا التصور يرد عليه بعض الأحكام الغريبة والتصورات المخالفة للواقع ولما قررته الأديان. وسننبه على ذلك في محله.

وقد صاغ ابن سينا الدليل بصورة أخصر مما عند الفارابي فقال في النجاة ص٢٧١: «لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب أو ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»، وطريقة البيان ترجع إلى الأسس السابقة من بطلان الترجيح بلا مرجح والدور والتسلسل، ولكن هذا الدليل لا يتم إلا بإثبات كون هذا العالم غير واجب بل ممكن الوجود، وإلا فقد يقول بعض المغامرين، هذا الوجود المفترض هو وجود هذا العالم وهو واجب الوجود وكفى، ولا يلزم إثبات الإله. وهذه النقطة من الجهات التي ينبغي

بحثها بدقة في طريقة الإمكان، التي لا تتم برهاناً على إثبات الواجب إلا بإثبات إمكان هذا العالم، ولا تقوم برهاناً على الإله إلا بإثبات صفات الألوهية المعلومة المناقضة لكونه علةً فياضة كما يتصوره بعض المتفلسفة ومن تأثر بهم.

وللأبهري طريقة رائعة في عرض هذا الدليل فقد قال: في هداية الحكمة: «إن لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته، يلزم منه المحال، لأن الموجودات بأسرها حينئذ تكون جملة مركبة من آحاد، وكل واحد منها ممكن لذاته، فتحتاج إلى علة موجدة خارجة، والعلم به بديهي، والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته، فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه (وهو محال، فوجوده واجب)".

وجميع هذه الصيغ للدليل تدور كما نرى على محاور مشتركة، والمنصف عندما يتأمل في كل واحد منها يرى أنه على الأقل ترجح كفة كل مقدمة منها على دعوى الخصوم، فبطلان الترجيح بلا مرجح أقوى وأقرب للقول بالترجيح بلا مرجح، وبطلان الدور أرجح من قول مصححي الدور، وبطلان التسلسل أقرب من تجويزه، وهذا الترجيح أقل ما يمكن الجزم به، وإلا فإن القطع بهذه المقدمات هو الظاهر الذي لا تعارضه أدلة ولا مناقضات معتبرة. وعلى ذلك يكون القول بمقتضى الدليل أقرب وأوضح وأقوى مما يخالفه. وعلى ذلك فإن المطالب بالدليل يصبح هو المعارض لهذا المقتضى لا الموافق له.

وسنوضح بعض الأمور المتعلقة بهذه المقدمات.

أما بطلان الرجحان بلا مرجح لوجود الممكن على عدمه، فهو في الحقيقة

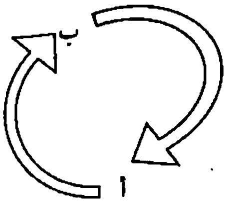
واضح لا يحتاج لدليل، وأقرب إلى أن يكون بديهياً وقد وضحنا أن هذا الرجحان إن كان من غير الماهية الممكنة، فإما أن يكون اتفاقياً أو غير اتفاقي، فإن كان غير اتفاقي كان لازماً، وحينئذ فمهما فرضنا الماهية موجودة فستبقى موجودة، ومهما فرضناها معدومة فستظل كذلك معدومة، لما أنا فرضنا التلازم المذكور وإن كان اتفاقياً، فالاتفاق غير معقول، في هذه الحالة ويستحيل أن تقبل تعليل وجود العالم بأمر غير معقول. وذلك لأن قبل وجود العالم كان العدم المحض، ولا معنى أبداً للقول بالاتفاق في خروج شيء من العدم المحض.

وإن كان الترجيح راجعاً للماهية الممكنة فهذا معناه أن وجود الماهية قد سبق وجودها. أي إن وجود الماهية المؤثر الفاعل، لا بد أن يكون قد سبق وجود الماهية الأثر، ولكن لا معنى للقول بأن للماهية وجوداً سابقاً ووجوداً لاحقاً، فإن لها وجوداً واحداً فقط، وقبل ذلك كان عَدَماً لا وجود لها. فيظهر أن هذا الكلام أيضاً غير معقول، ويؤدي إلى القول بوجود الشيء قبل وجوده، وهذا تناقض محض لا يقول به عاقل صادق في تعقله، ومع ذلك لا نعدم واحداً من أفراد البشر يقول: ولم تقول إن التناقض محال؟! إن زعمك هنا مجرد تحكم لا دليل عليه، بل إن التناقض جائز وواقع. ولن يجد هذا المدَّعي ما يستدلُّ به على قوله سوى قوله، فلا يوجد شاهد واحد على حصول التناقض إلا دعواه في هذا المحل. وفضلاً عن ذلك، فإن العلوم كلها تبطل ولا يبقى لها قيمة عندما نجوز التناقض أو نقول بوقوعه كما لا يخفى عما ذي بصيرة، فإن الرياضيات التي تبنى عليها الفيزياء وكثير من العلوم تؤسس على حل المعادلات بجعل الطرف الأيمن مساوياً للطرف الأيسر أو غير مساوٍ له، أما أن يكون في

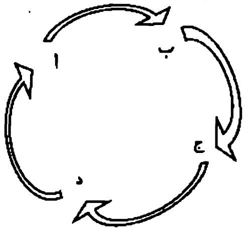
الوقت نفسه مساوياً وغير مساوٍ، فكيف يمكن حل أي مسألة رياضية في هذه الحالة؟!

وكل التطبيقات العلمية التجريبية فضلاً عن الخبرة البشرية تؤكد عدم جواز ولا حصول التناقض وعلى هذا يسير البشر في حياتهم. فلا يلتفت بعد ذلك لمن يزعم مجرد زعم لا دليل عليه جواز التناقض.

وأما بطلان الدور، فحاصل الرد أن يكون (أ) مثلاً علة لـ (ب)، ويكون (ب) علة لـ (أ)، وهذا يستلزم بالضرورة كما هو واضح أن يكون (ب) في المرحلة الأولى لاحقاً في الوجود لـ (أ)، وفي المرحلة الثانية سابقاً له، وهذا جمع بين النقيضين وهو محال ظاهر كما لا يخفى على ناظر.



ولا فرق بين أن يكون الدور من مرحلة واحدة، كما في المثال، وبين أن يكون من ثلاث أو أربع مراحل أو أكثر من ذلك، كأن يقال: أ علة ب، و ب علة ج، و ج علة د، و د علة أ.



فهذه الصورة باطلة أيضاً بنفس ما بطلت الصورة السابقة.

ويرجع مفهوم الدور لما يأتي: (أن تكون أمورٌ ممكنة متناهية، يكون

الأول منها معلولاً للثاني، والثاني معلولَ الأول: إما بواسطة أو بغير واسطة[1])

وهذا ضابط كلي في المسألة.

وقد يقول قائل لم لا يقال إن طرفي الدور أ، ب، يكونان معا على سبيل التضايف ج وبناءً على ذلك لا يلزم المحال الذي نتوسلون به لإبطال الدور، فهما متضايفات، والجواب إن هذا إبطال لمفهوم التعليل المزعوم في دعوى أن الممكن علةٌ لنفسه أو أن (أ) علة لـ (ب)، و(ب) علة (ج)، فالتعليل يقتضي القبلية لا مجرد التضايف المتحقق بالوجود معاً وبشرط التعليل من الطرفين. ولا يشترط في التضايف أن يكون أحدهما متوقفاً في الوجود على صاحبه، ليكون بعدَه، بل يكونان موجودين معاً، كما لو أوجدتهما علةٌ أخرى ثالثة معاً، وهذه الشبهة هي التي أوردها الرازي للقدح في الدليل القائم على إبطال الدور، وحاصله أن العلة تكون مع المعلول زماناً، ولا يوجد تقدمٌ زماني حتى يلزم سبق الشيء نفسَه في الوجود، ولو قالوا الممكن علة، لنفسه، فلا يلزم على ذلك سبق وجوده لعدمه أو اجتماع النقيضين كما قالوا لأنه لو كان علة لكان مع المعلول لعدم التخلف بين العلة والمعلول. وهذا الاعتراض مبني على قول من يقول بعدم تقدم العلة زماناً على المعلول.

وهذا الاعتراض وإن كان موجَّهاً بحسب القواعد المذكورة، إلا أن ما يشكل عليه أنا لو فرضناه صحيحاً، للزم قدم كل ممكن لأن إمكانه لا زمان له يقدر فيه إلا وكان صحيحاً، لكنا نرى كثيراً من الممكنات حادثة بالضرورة،

---

(١) هذا هو تقرير النيسابوري في شرح النجاة للدور، ص٢٣٥.

وهذا وحده يقدح في كون الممكن علةً لنفسه أو لغيره أيضاً لأنه لو كان علة لغيره من الممكنات، فمع عدم تخلف المعلول عن العلة التامة يلزم قدم الممكنات أيضاً.

ومقصود الإمام الرازي من إيراده على طريقة الاستدلال أن المراد من الدليل أنه واسطة لمعرفة المدلول، أي سببٌ في العلم به، ولكنا نرى من أنفسنا أنا نعلم بطلان الدور قبل معرفة الدليل الذي ذكروه، وهذا يدل على بداهة العلم ببطلان الدور، وعدم توقف العلم بامتناعه على العلم بالدليل المذكور. وهذا الاعتراض المنهجي لا يقدح كما هو ظاهر في بطلان الدور.

ويفهم من جوهر معنى بطلان الدور أنه مبني على استحالة أن تكون العلة مسبوقة بالمعلول، أو أن تكون مؤثرة فيه وهي معدومة، وكذلك استحالة أن تكون العلة سبباً فيما هو سبب لها. وهذه القضايا بديهية لا يشك فيها أحد يفهمها ويفهم الأساس في مفهوم العلّية وأنه مبني على وجوب السبق الذاتي للمعلول، وعلى استحالة كون العلة في الوجود هي العدم. وصرنا نسمع في هذا العصر بعض الآراء التي تقرر ما يمكن إطلاق مصطلح العلية العكسية، بمعنى أنهم يقررون إمكان كون العلة تالية للمعلول لا سابقة له، فيكون المعلول في الزمان الماضي، والعلة في الزمان الحاضر مثلاً. وهم يطرحون ذلك بناءً على تصور معين للزمان حاصله أن جميع الأزمان الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، متحققة دفعة واحدة، فالمستقبل الآن غير معدوم بل هو موجود بمعنى أو آخر، ولذلك فإذا نظرنا للحوادث المتحققة في الأزمان الثلاثة، أو في سلسلة الزمان المؤلفة من هذه الأحوال الثلاثة للزمان فإننا يمكن أن نفرض أن

العلة (أ) الموجودة في الزمان (ن٢)، مثلاً، هي المؤثرة في المعلول (ب) الموجود في الزمان (ن١)، فتكون العلة حاصلة في زمان لاحق لزمان المعلول لا معه ولا سابقة عليه زماناً.

ومن الواضح أن مجرد فرض هذه النظرية مبني على صحة القول بالأزمنة الثلاثة المتحققة دفعةً، لا على الجريان، فالزمان في هذه النظرية أقرب إلى أن يكون من الأمور المتحققة دفعة واحدة لا من الأمور التي يكون تحققها شيئاً بعد شيء، وبالتدريج. وهو ما يسمى في علم المقولات بالأعراض السيّالة التي يكون تحقق وجودها بالتدريج لا دفعة.

وهذا التصور ينفي معنى الشرطية والإعداد، لا مجرد السببية، حتى بين الشيء ونفسه في زمانين اثنين. فزيد الطفل أي حالة كونه طفلاً، ليس شرطاً ولا معداً لزيد حال كونه رجلاً، فلا علاقة بينهما، ولذلك فلنا أن نتصور رجوع زيد الرجل ومقارنته في الزمان لزيد الطفل. وهذا نوع من الجنون كما هو ظاهر. أو يفضي إلى أن زيداً يقال على أفراد عديدة متسلسلة في أزمنة عديدة، ولا يوجد علاقة سببية ولا شرطية بين أي فرد من هذه الأفراد مع غيره ولا علاقة الإعداد حتى. فيكون زيد مقولة نوعية على مجموعة أفراد متسلسلة في مدة معينة تمتد من الزمان ن١ وتنتهي في الزمان ن٢، وكل لحظة من لحظات الزمان يتحقق فيها فرد من أفراد زيد منفك ومستقل عما قبله وعما بعده!!

وهذا التصور لا يتم إلا إذا كان للزمان وجود حقيقي منفك عن

الحوادث المادية والحركات الجزئية، فيكون مجرداً ظرفاً لما يشتمل عليه. وهو مخالف للتصور المعهود في النظرية النسبية التي تقول بالاتحاد بين الزمان والمكان وعدم الانفكاك بينهما، وأن الزمان ليس مجرداً مثالياً كما أن المكان ليس فراغاً ممتداً بمعزل عن المادة المتحركة، مع أن أصحاب هذا المذهب يعتمدون على نظرية النسبية في مقولتهم هذه.

التسلسل ودليل الإمكان:

عند تحليل مفهوم الممكن، وضرورة استلزامه الاحتياجَ إلى الواجب بعد بطلان الرجحان بلا مرجح وبعد بطلان الدور، هل يبقى هناك شك في إمكان قيام الممكن بنفسه أو بغيره مما هو ممكن من جنسه بدون اعتمادهما جمعاً أو منفردين على واجبٍ للوجود موجب لهما أو لأحدهما؟

قد يخطر في البال: أن الممكن ربما ينشأ في الوجود من ممكن سابق له أو مساوق له بحيث يكون ترتبهما زماناً أو هيئة معوِّضاً لهما عن الاعتماد والافتقار إلى الواجب بذاته الموجب لهما؟ وقد يقال: قد يستغني الممكن بممكن قبله وهكذا لا إلى بداية ولا إلى أوّلٍ للممكنات، بل كلما قدرنا ممكناً أمكننا افتراض ممكن آخر قبله لا إلى بداية، وبهذه الطريقة نستغني عن الافتقار إلى واجب يرجع إليه الممكنات! وهذا في الحقيقة مجرد وهمٍ لأن الممكن إذا بطل رجحانه بنفسه أو بدون مرجح اتفاقاً من العدم للوجود، كان هذا قانوناً عاماً على كل ما يمكن عرضه من أفراد الممكنات لهذه السلسلة سواء فرضت لا متناهية أو متناهية! وأوجب ذلك ضرورة الافتقار إلى الواجب

المرجّح، وبهذا تنقطع سلسلة الممكنات بالضرورة.

وقد يتصور إمكان فرض السلسلة اللامتناهية إذا فرض واجب الوجود لا بدون فرضه، بمعنى أن هناك من يقرر أن التسلسل لا يصحّ إلا إذا فرض صحة وجود واجب الوجود، أما مع عدم تحقق الواجب، فالتسلسل المفروض محال الوقوع والتحقق في الخارج.

والسبب في زعمهم ذلك أنه لا بداية لوجود واجب الوجود، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بداية لإمكان حصول الممكنات ووجودها خارجاً، فمهما فرضنا أولاً للممكنات المتحققة أمكن فرض واحد قبله، وهكذا بلا بداية، وهذا هو التسلسل الذي يصححه وجود واجب الوجود.

والحقيقة أن واجب الوجود هذا له احتمالان اثنان:

الأول: أن يكون علة موجبة لذاتها.

والثاني: أن يكون فاعلاً مختاراً.

وبناءً على الاحتمال الثاني فلا يمكن تحقق صدور القديم عن الفاعل المختار، لأن حقيقة الاختيار يستلزم سبق عدم المختار على وجوده، مما يستلزم ضرورة حدوثه. ولذلك اشتهر عند الحذاق أنه مع إثبات كون الواجب مختاراً، فلا يمكن أن يكون واحد من مصنوعاته قديماً لضرورة التلازم بين الاختيار والحدوث.

وإذا قال بعض النظار بإمكان تصور الاختيار قديماً كقدم الواجب،

وإذا صحّ ذلك أمكن أن يكون ما يتعلق به الاختيار أيضاً قديماً لقدم الاختيار. فإننا نقول إنه مع التدقيق في هذا الفرض نعلم وجود تناقض داخلي بين فرض الاختيار في نفسه (سواء كان قديماً أو حادثاً) وبين كون متعلَّقه قديماً، لأن قدم المختار يستلزم عدم مسبوقيته بالعدم، وهو منافٍ للاختيار في أصله قديماً كان أو حادثاً. فالاختيار سواء كان قديماً أو حادثاً فالمختار يجب أن يكون حادثاً.

ومن المحال البرهان على إمكان قدم المختار الذي يكون نتيجة لتعلق الإرادة والاختيار.

وأما الحالة الأولى التي فرضنا فيها واجب الوجود قديماً وعلة موجبة لذاته، فمجرد هذا الفرض يستلزم استحالة كون المعلول حادثاً بحسب قوانين العلية المعهودة، وهذه أصلاً فيها نظرٌ سنشير إليه. فالعلة الذاتية تستلزم لذاته التساوق في الوجود مع معلولها، وإذا كان كذلك استحال تخلف المعلول عنها، فلزم قدمه. وإذا لزم قدمه استحال التسلسل أصلاً المبني على وجود حوادث بعضها قبل بعض لا إلى بداية. ولا صحة لما يفترضه بعض الفلاسفة من أن الواسطة بين القديم والحادث هي الحركة الدورية البسيطة، فلا يمكن تعقل حركة دورية بسيطة لأن الحركة في أصلها مركبة، ودعوى بساطتها مبطل لكونها حركة أصلاً. وإذا استحال صدور تلك الحركة عن القديم استحال التسلسل بالتبع.

ولا يصح البناء على هذه النظرية إلا مع القول بقدم المادة التي تفعل فيها هذه الحركة أو تقوم بها، لاستحالة تسلسل المواد عند هؤلاء الفلاسفة،

فهؤلاء إذن قائلون بالضرورة بقدم مادة العالم (الهيولى) للزوم صدورها بالإيجاب المستلزم لقدمها، وهذا القول يأباه المسلمون المعتقدون باختيار الواجب كما قلنا، ولذلك فإن هؤلاء الفلاسفة ينفون مفهوم الإرادة الحقيقية عن الواجب الوجود لذاته، وإن أطلقوها فإنما يريدون بها معنى آخر ومفهوماً آخر غير الإرادة المستلزم للاختيار.

وبعض الناس يحاولون الفرار من هذه اللوازم الباطلة فيزعمون أنه لا حاجة بهم للقول بقدم هيولى ولا بقدم مادة العالم، ولا حاجة للحركة الدورية البسيطة الأزلية الواحدة، فكل ذلك باطل عندهم ولكنهم مع ذلك يفرضون حركة طولية مؤلفة من حوادث قائمة بعين واجب الوجود، وتلك هي الإرادات الحادثة المتسلسلة أزلاً بلا أول، وكذا القدرات الوجودية الحادثة المتسلسلة أيضاً أزلاً القائمة بعين الواجب القديم.

وهذا القائل يزعم أنه بناءً على ذلك يتسنى له الجمع بين الاختيار الثابت لله (الواجب الوجود بذاته) وبين عدم قدم شيء من مخلوقاته ومفعولاته، ولكنه يضيف شرطاً لتصحيح قوله وتسويغه، وهو ضرورة كون الله الواجب الوجود فاعلاً دائماً موجِداً بالفعل لا بمجرد ثبوت القدرة القديمة له. وهذا يستلزم عنده كما هو ظاهر ضرورة وجود التسلسل في العوالم والمخلوقات لا مجرد إمكانها، وهو يستلزم كون الخلق بالفعل واجباً لله لا ممكناً، والوجوب متعلق بنوع المخلوقات لا بواحد معين منها.

وظاهر قوله ينتج عدم قدم شيء من المخلوقات بعينه بل قدم نوعها،

ومع قوله بوجوب قدم النوع، أي بمعنى آخر بلزوم كون الله فاعلاً وخالقاً بالفعل لا بمجرد القدرة على الخلق، فكيف يتأتى له إثبات الاختيار لله، وقد أوجب عليه الإيجاد لنوع المخلوقات الذي لا يصح ويسلم إلا بخلق واحد منها لا على التعيين؟ وما هو الفارق بين قوله هذا المفضي إلى نفي الاختيار في النوع، وبين دعوى ثبوته للأفراد لا على التعيين، ما الفارق بينه وبين قول الفلاسفة؟!

والتسلسل الطولي الذي يقول به يستلزم التسلسل في مواد العالم، وهذا ممنوع عند الفلاسفة كما أنهم أحالوا التسلسل في الحركات المستقيمة الذي يبني هذا عليه.

وقوله هذا يتضمن القول بأن ذات الله تعالى ليست واجبة الوجود من جميع وجوهها، لأن بعض صفاتها الوجودية تقوم بها (تحدث بها) على التوالي ثم تزول وتضمحل، فالتغير على الذات واجب لحصول التغير في الصفات.

كما أنه يستحيل تحقيق الاختيار في هذه الحالة خصوصاً مع نفي الإرادة القديمة ومع القول بالتحسين والتقبيح العقليين، هذا كله منافٍ للاختيار المزعوم.

والسؤال المهم هنا: ما الذي يوجبُ على واجب الوجود أن يكون فاعلاً صانعاً للمخلوقات على الدوام شيئاً بعد شيء؟

وما هو السبب في حدوث الإرادات الحادثة في ذاته وكذا القدرات القائمة في ذاته، مع زعمه قدم الذات، وإيجابه التساوق بين السبب والمسبَّب؟

هذه بعض الإشكالات الخطيرة التي نراها في هذا المذهب.

هل يجتمع التسلسل والاختيار؟

ذكرنا أن إحدى الإشكاليات في المذهب السابق إيجاب الخلق على سبيل التسلسل النوعي للمخلوقات، وأن هذا التصور ينافي الاختيار الذي يجب إثباته لواجب الوجود، والسؤال هنا هل يمكن اجتماع الاختيار والخلق لنوع المخلوقات، أي: هل يمكن أن يختار الله تعالى أن يخلق النوع القديم للمخلوقات؟ فينفك القائل به عن تهمة الإيجاب؟

لا بد أولاً من معرفة أن القائل بالتسلسل النوعي يقول مع ذلك أن هذا هو الكمال للخالق، وما كان كمالاً له يجب فعله ولا يصح تركه، وإلا كان نقصاً؟ ولذلك فإن القائل بالتسلسل بالفعل يلتزم الوجوب عن طريق دعوى أنه الكمال اللائق بالله... وهذا الزعم كافٍ للتشكيك في مقولة الاختيار التي يختبئ وراءها.

ولكن دعنا نبحث في أصل المسألة بغض النظر عن هذا القائل وغيره، فهل يمكن اجتماع التسلسل النوعي مع الاختيار للفاعل المختار؟

قلنا من قبل إن الفاعل المختار يجب أن يكون فعله حادثاً لكونه مختاراً، إذ لا يجتمع الاختيار مع قدم الفرد المختار، ويبدو لنا وضوح لزوم الحدوث مع فرض المفعول شخصاً وعيناً واحدة، وكونه مفعولاً للمختار.

والشبهة هنا تأتي من فرض التسلسل النوعي بمعنى أنه يمكن تحقق مخلوق قبل هذا المخلوق، وهكذا فيلزم إمكان التسلسل بالاختيار!

والحقيقة أن هذا مبني على وهم، فإنا إن قلنا بأن المفعول دائماً فرد وقلنا إن النوع من حيث ما هو كلي لا وجود له في الخارج فلا سبيل إلى القول بإمكان التسلسل النوعي فضلاً عن وجوبه لأن كل فرد من الأفراد مسبوق بالعدم بالضرورة، فلزم مسبوقية قدم كل الأفراد بالضرورة، وهذا هو معنى كونها جميعها حادثة، ولما لم يكن للنوع تحقق بغير جميعها لزم بالضرورة حدوثه واستحالة قدمه.

وتبقى ههنا شبهة نبينها:

يقولون: إذا جاز خلق مخلوق (ب) مثلاً بالاختيار، فنحن نقول: كل مخلوق بالاختيار يلزم أن يكون حادثاً، وكل حادث يلزم أن يسبقه العدم، فإن جاز خلق (ب) الحادث في اللحظة الزمانية ن مثلاً، فليجز خلق الحادث (ب-١) في اللحظة الزمانية (ن-١) أي قبل اللحظة (ن) التي خلق فيها (ب)، وإذا جاز ذلك لزم جواز التسلسل في الماضي لا إلى أول، وهذا هو التسلسل الذي تقول به.

فنقول: هذا الكلام مبني على وهم كون الحادث مخلوقاً في الزمان (ن)، والتحقيق الزمان (ن) حدث مع الحادث وليس ظرفاً له، حتى يصح أن نفرض زماناً آخر هو (ن-١) يكون ظرفاً يوجد فيه (ب-١) وهكذا. فدعوى وجود قبل لهذا الحادث يتصور فيه وجود حادث آخر مجرد وهم. والحقيقة أنه لا فرق بين الحادث (ب) والحادث (ب-١) من حيث إن كلاً منهما مخلوق مبتدأ الوجود ولا قبل لهذا الحادث (ب) حتى يتصور وجود ظرف

قبله يسع وجود الحادث (ب-١)، فهذا الحادث أعني (ب-١) مكافئ للحادث الأول تماماً في أنه إن صدر عن الفاعل المختار فلا بد أن يكون حادثاً، وليس هناك زمان سابق له حتى يقال بصحة كون هذا الزمان ظرفاً لحادث آخر، فالزمان ناشئ معه لا قبله، ومن ذلك نتصور قول حذاق المتكلمين بجواز المتسلسل في المستقبل وبعدم جواز التسلسل في الماضي، لأن الزمان المستقبل يتجدد بالحاضر ليكون بعده، وهذه البعدية حقيقية لا فرضية وممكنة الثبوت لغيره بالفعل لثبوته هو، فيتصور حدوث (ب) وبقاؤه أو عدمه ووجود (ب+١) بعده، وفي هذه الحالة يصح التغاير بينهما لأن (ن+١) جاء بعد شيء وجوديّ حقيقي وهو (ب) السابق في الوجود لهذا الموجود.

ولأجل هذا الأمر قال الأعلام إن التسلسل في الماضي إلى الأزل محالٌ بخلاف التسلسل في المستقبل إلا أن التسلسل في المستقبل أيضاً لا يصل إلى حد لا يتصوّر الزيادة عليه، ولأجل ذلك فلن تحقق النهاية خارجاً أبداً، أما في الماضي فالفرض تحققها وانتهاؤها في الحصول الخارجي، وهو محالٌ آخر. وإذا قال العلماء إن التسلسل في المستقبل جائز بخلاف التسلسل في الماضي، فإنهم يعتبرون في الفارق ما بيناه من إفضاء القول بالتسلسل في الماضي لتلك المحالات وأما التسلسل في المستقبل فلا يفضي إلى محالٍ أبداً.

التأثير وقدم المتأثر

هل يستقيم عند العقل القول بأن المؤثر سواء كان موجباً أو مختاراً يؤثر في شيء ويكون أثره قديماً بلا ابتداء؟ لقد بحث بعض الأفاضل في هذا الأمر

المهم، وانتهى إلى أن المؤثر مهما كان فيستحيل أن يكون أثره قديماً، وإلا استحال مفهوم التأثير، فالتأثير فيه منتج أمرٌ وجوديٌّ بلا ريب، فلو فرضنا المؤثر فإما أن يؤثر حال عدم الأثر أو حال وجوده أو حال حدوثه، فتأثيره حال عدمه محال لأن الوجود والعدم لا يجتمعان، والتأثير في الموجود بإيجاده محال لأنه تحصيل الحاصل، فلا بد أن يكون الأثر حال الحدوث لا قبله ولا حال الوجود مطلقاً، بل حال الوجود بشرط الحدوث أي مسبوقيته بالعدم.

وقد ناقشه في ذلك العلماء واعترضوا عليه باعتراضات من عدة جهات، ويبقى الأمر مستحقاً للنظر، فإنه مع القول بقدم الأثر ما وجه تعلق التأثير به؟

وقد ينبني هذا النقاش على ما يأتي: هل المعلول غير العلة أم هو وجه من وجوهها غير منفك عنها، فعلى الثاني يصعب تعقل التعليل، وعلى الأول قد يلزم صحة ما ادعاه الرازي من أن الموجب يلزم حدوث أثره.

خاتمة لدليل الإمكان:

تبين مما مضى قوة دليل الإمكان في إثبات واجب الوجود، وأن مقدماته كلها في الدلالة على ذلك سليمة لا ترد عليها إيرادات ولا تعارضها أدلة تستحق الوقوف عندها.

ومع قوة هذا الدليل إلا أن كثيراً من الأعلام مالوا إلى وجوه أخرى من الاستدلال لعسر مقدماته أو عمقها واحتياجها إلى تأمل وتجرد، واحتياج الناظر في التقصي عن الشبهات إلى زيادة نظره. وهذا كله لا يستلزم القدح فيه، فمجرد احتمال الشبهة مع دفعها والرد عليها يُبقي الدليل سالماً عن القدح،

ويوجب اللجوء إليه والاعتماد عليه.

وهذا الدليل وإن لم يعتمد قائله على التغاير بين العلة والمعلول، أو على التغاير بين السبب والأثر وردت شبهات يعسر معها إثبات بعض صفات الله تعالى كما أشرنا في طي الكلام.

دليل الحدوث

دليل الحدوث هو أحد أهم الأدلة التي دار حولها الفلاسفة والمتكلمون والمفكرون منذ أقدم العصور حتى الآن، وتعرض موقفهم منه إلى ذبذبات وتغيرات ملاحظة، وكان معظم الفلاسفة يميلون إلى بطلان الدليل وبطلان الحدوث وإلى القول بالقدم، فلم يكونوا يسلمون للمتكلمين بحدوث العالم، وذلك بناءً على نظرتهم الخاصة عن حقيقة واجب الوجود وخصائصه، وبعضهم كالدهريين لما لم يؤمنوا بوجود الواجب المغاير للعالم، ألصقوا وصف الوجوب بهذا العالم، لأنهم ينفون الرجحان بلا مرجح، ويقولون بالسببية والحتمية، فلم يمكنهم التسليم لدعوى حدوثه لأن ذلك يُخلخل أركان اعتقادهم.

ومما يميز هذا الدليل ما حصل في القرن الحالي من تطور في العلوم الفيزيائية واكتشاف العلماء لبعض خصائص الكون، واستنباطهم من تلك الخصائص لزوم أن يكون للعالم فترة معينة وُجِدَ فيها، واستحالة أن يكون موجوداً بهذه الخصائص منذ الأزل، وهي ما تسمى بنظرية الانفجار العظيم التي صار أغلب الفيزيائيين المشتغلين بدرس الطبيعة يقولون بها، ولم تعد عدوى للمتكلمين بإزاء جماهير الفلاسفة، وهذا الوضع الجديد أعطى الدليل قوة عظيمة أعادت وضعه في المقام الأول.

ولا بد من أن نذكر هنا أنه وإن اشتهر أن أغلب الفلاسفة كانوا يقولون بقدم العالم، وعلى رأسهم أرسطو، إلا أن بعض المحققين ذكروا أن أفلاطون

وفيثاغورس كانوا ممن يقولون بحدوث العالم، وأن أفلاطون كان يجزم بحدث الجسمانيات ويعتبرها من عالم الأكوان الحادثة الزائلة بخلاف المبدعات المثالية فهي حادثة لا تزول وكتب بعض متأخري الفلاسفة كتاباً في حدوث العالم على طريقة السيلان، أي أن جوهر العالم سيال غير ثابت فهو في حدوث دائم، وهذه طريقة الملا صدرا في الحركة الجوهرية، وفي هذا الكتاب قرر أن أعاظم الفلاسفة كسقراط وأبرقلس وأبناقلس وأفلاطون وأرسطو وغيرهم كانوا يقولون بحدوث هذا العالم، ولم يكونوا يقولون بقدمه، وقد نسب لأرسطو أنه كان يقول بالحدوث المستمر لهذا العالم بمعنى أن جوهره في تجدد مستمر وما يتوهم بقاؤه واستمرار وجوده مما ذلك إلا لتوارد الأشباه والأمثال، وأن من نسب إليهم القول بقدم العالم فقد أخطأ.

وهذا يدل على خطورة هذه المسألة وعدم سهولة البَتِّ فيها، وأن القول بالقدم ليس ميسوراً ولا سهلاً خلافاً للدهرية الخالصة.

معنى الحدوث:

المعنى الذي يدور عليه هذا الدليل هو الحدوث، فلا بد من تعريفه قبل الشروع في دراسة أركان دليل الحدوث .

عرّف العلماء الحدوث بأنه: (وجود الشيء بعد عدمه) ويمكن أن يعبّر عنه بأنه المسبوق بعدم نفسه، ولذلك يقال عليه حدوث زماني، ولا يراد بذلك أن وجود الحادث يكون في ظرف الزمان، أو أن يكون الزمان سابقاً عليه آخِذاً هو بموضعه من الزمان، بل هو نوع من التعبير للفت النظر إلى أن هذا

الموجود لم يكن ثم كان، فقد طرأ عليه التغير إذن في أصل وجوده، وهو ما يمكن أن يقاس بتقدير خط زماني مقدَّر موهوم يجعل هذا الموجود الذي حدث في نقطة فيه، فيقال بناءً على ذلك إنه حدث زمانيٌّ.

والأغلب أن الزمان مصاحب للحوادث وليس ظرفاً لها بل هو من عوارضها حتى لا يمكن تصور حادثٍ إلا زمانياً بهذا المعنى.

ومن وصف الحدوث بهذا الوصف أعني الزماني أراد الفرق بينه وبين مفهوم آخر أطلقه الفلاسفة فقالوا يطلق الحادث على ما كان مسبوقاً بالغير سبقاً ذاتياً وإن لم يكن هو أي ذلك الحادث في نفسه مسبوقاً بعدم نفسه .

فهذا النحو من الحدوث حدوثٌ ذاتيٌّ، أي إن الوجود تعلق بالذات من حيث هي، ولكن لم يشترط فيها أن يكون عدمها سابقاً عليها كالحدوث الزماني، بل يشترط فيها مسبوقيتها من حيث الاشتراط بغيرها بأن يكون غيرها موجوداً قبلها قبلية ذاتية لا زمانية.

يريدون بذلك مفهوم حدوث العالم بالعلة عن واجب الوجود وفي هذا الحال يكون العالم دائم الوجود ماضياً ومستقبلاً، غير مسبوق بعدم نفسه بمعنى أنه لا يتصور في ذاته معدوماً ما دام علته موجوداً، وإذا كان العلة عين الواجب، فإن الوجود واجب لهذا العالم، والبقاء واجب أيضاً، ولكن ذلك كله مرتبط بغيره وهو علته الواجبة الوجود.

وهذا معنى من الحدوث خاص بالفلاسفة لم يوافقهم عليه المتكلمون كما هو ظاهر، لما يلزم عليه من أن وجود العالم واجب، لا اختيار لله (واجب

الوجود) فيه. وهذا لأول النظر معارض للمفهوم من معنى الإله الفاعل المختار، كما هو معارض لظواهر النصوص الدالّة على كون الله فاعلاً لهذا العالم بالاختيار، لا بالإيجاب ولا باللزوم. وأن الشريعة تصحح فرضية عدم العالم في الماضي والحاضر والمستقبل بخلاف الفلاسفة كما مضى.

المنهج النظري في طريقة الحدوث

خطوات النظر في هذا الدليل

في هذا الدليل يتم الانطلاق من مشاهدة العالم، ودراسة صفاته، للبحث في مجموعة من الخصائص التي يتصف بها العالم كالحركة، والتغير، والتركب ونحو ذلك، ليتم الانتقال بعد ذلك من ملاحظة ثبوتها لهذا العالم المشاهد وبطرق نظرية خاصة، وبنوع من التدرج، لإثبات أن العالم الذي يتصف بهذه الصفات يستحيل أن يكون وجوده أزلياً، بل لا بد أن يكون قد قضى فترة معينة وزماناً محدوداً في الوجود، ويستحيل أن يكون زمان وجوده لا أول له وذلك بملاحظة هذه الصفات التي يتصف العالم بها واقعياً.

فحاصل الاستدلال إذن يتم بعد معرفة العالم من بعض جهاته، ثم الاعتماد على هذه الجهات لتجعل عللاً وأسباباً نظرية توجب علينا الحكم بلزوم حدوث العالم، وإذا عرف حدوث العالم، لزم احتياجه إلى فاعل لأنه ممكن مفتقر في ذاته، ويمكن أن يكتفى بإثبات حدوث العالم للانتقال إلى وجوب وجود الفاعل المختار، لأن الحدوث دالٌّ بالضرورة على المحدِث، من دون المرور بمقدمة إمكان العالم، بالنظر إلى صفاته كالتركب وإمكان تقدير وجوده قبل زمان وجوده، وكلا الطريقتين جيدة، فيكون العلم بحدوث العالم سبباً في

علمنا بوجود الفاعلِ المختار واجبِ الوجود[1].

فأول درجات المقاصد التي يفضي إليها هذا الدليل هو لابُدِّية كون العالم حادثاً ما دام متصفاً بمجموعة من الصفات. وإذا كان العالم حادثاً، فيستحيل عقلاً وواقعاً بالتالي، وكل ما كان حادثاً فيستحيل أن يبرز إلى الوجود بعد كونه معدماً بلا سبب هكذا!!

فحدوثه الاتفاقي المبني على مجرد المصادفة والعشوائية أمرٌ لا يقبل العقل به، ولذلك يلتزم العاقل أن يحيل وجود العالم إلى موجِدٍ أحدثه بإرادته واختياره، ويترتب على ذلك حتمية كون المحدِث للعالم غير مُحْدَث وإلا استلزم ذلك احتياجه لمحدِثٍ آخر وهكذا فيلزم التسلسل أو الدور، وكلاهما محال.

وهكذا يتوصل العاقل من خلال النظر في العالم، إلى حدوثه، ومن حدوثه إلى وجود صانع مختار قديم متصف بالقدرة والعلم، لأن كل مَنْ يفعل باختياره يتحتم كونه عالماً قادراً، ويستحيل كونه علةً تصدر عنها الأشياء بلا شعور منها.

فالدليل الذي نبحث فيه ينقلنا من النظر في العامل إلى معرفة صانع العالم. وهذا هو المراد من أن طريق معرفة الله هو النظر في مخلوقاته من بعض جهاتها، فكلها دالةٌ عليه ومرشدة وهادية للناظرين.

ونرى أن دليل الحدوث يدلُّ أيضاً على مجموعة من صفات الله تعالى،

---

(١) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني، ص١٦١.

كالقدرة والعلم والاختيار فضلاً عن صفاته الذاتية كالقدم والوحدانية وعدم مشابهة العالم المخلوق وغناه الذاتي ونحو ذلك.

فهذا الدليل غنيٌّ جداً لكثرة ما يدلنا عليه من مدلولات، ولأجل ذلك اشتهر الاعتماد عليه بين المتكلمين وكثير من أهل النظر في هذه الموضوعات المهمة، وقدّمه أهل الشرائع على دليل الإمكان لكثرة مدلولاته وسهولة الانتقال منه إلى كثير من المعلومات عن الله تعالى.

ويمكننا تلخيص الخطوات التي يدور عليها هذا الدليل على النحو التالي:

الخطوة الأولى:

النظر والتأمل في العالم من جهة معينة تساعدنا في معرفة المطلوب، والمطلوب هنا هو: هل العالم حادث أم قديم؟ لأن هذا الأمر هو الذي يحسم حاجة العالم لخالقٍ يخلقه، فإذا كان العالم قديماً، فلا حاجة للبحث عن خالق يخلقه، وإلا لزم إثبات خالق. ولذلك يتحتم أن يكون النظر في هذا العالم من حيثيات ملائمة لهذا المطلوب، وهذه الحيثية هي كون العالم متغيراً، والتغير مفهوم كلي يمكن أن ينطوي تحته أنواع شتى من التغيرات، فإما أن يكون النظر في أصل التغير، وإما أن يحصل النظر والتأمل في مصدوقات معينة يصح عليها مفهوم التغير، كالحركة والكبر والصغر واختلاف صور العالم وشكله وحيزه، وهكذا، وكل هذه الحيثيات تساعد في الوصول إلى المطلوب كما هو واضح.

وهذه الخطوة من أهم خطوات الدليل ومقدماته إن لم تكن أهمها.

الخطوة الثانية:

وهذه المرحلة من النظر تعتمد على المرحلة السابقة بالطبع، وتدور على إثبات أن كل موجود متغير، بأي صورة من صور التغيرات المشار إليها سابقاً، فهذا الموجود لا بد أن يكون لتغيراته سبب غير نفسه، ولا بد أيضاً أن يكون هناك فاعل أو سبب لوجوده في الخارج أيضاً، فما دام لا يمكن بحسب الدعوى التصديق بتغيره دون إحالة تغيراته لأسباب، فكذلك لا بد من التصديق بأن أصل وجود هذا العالم يتوقف على غيره، ويمكن اختصار هذا الكلام بأن لكل متغيِّر مغيِّراً غيره.

وهذه أيضاً مقدمة مهمة جداً، لا تقل عن أهمية المقدمة السابقة، ومن الظاهر أن المتبادر للأذهان أن كل تغير لا بد له من سبب يكون غير هذا التغير، وإذا سُلِّم لهذه الدعوى سَهُل الوصول إلى النتيجة، ولكن بعض الناس يقولون: يمكننا تصور وقوع التغيرات في هذا العالم من دون الحاجة لفرض وجود موجود آخر يغيره، بل يمكننا فرض وقوع التغيرات لذاتها أو بطريقة عشوائية أو بغير ذلك من الاحتمالات كأن نقول: إن حقيقة هذا العالم في نفسه هي التغير فلا معنى للثبات والسكون في ضمن حقيقة وجود هذا العالم، وبالتالي يزعمون أنه لا معنى للبحث عن سبب آخر لهذه التغيرات ولا للعالم نفسه التي تقوم به هذه التغيرات التي يمكن أن تكون عين هذا العالم.

ومهما كان الاحتمال الصائب من هذه الاحتمالات فإن ذلك كله يؤكد على أهمية البحث في هذه المقدمة، وتدخل في جهات هذا البحث علوم

وفنون شتى كالفيزياء والبيولوجيا (علم الأحياء) والفلسفة والرياضيات.

ويبقى هناك احتمال أن هذا العالم المتغير هو هكذا في الوجود منذ الأزل، لا أول لوجوده، ولا سبب له ولا فاعل، فالعالم هو كما هو، لا معنى للبحث عن سبب به يفسَّر وجود العالم على هذه الصورة. وهذه الدعوى تستلزم البحث في إمكان تحقق التسلسل بلا موجب، لأن هذا التصور يستلزم ويتوقف على دعوى أن العالم هو هكذا متغير أزلاً وسيظل كذلك أبداً، فهو إذن ينطوي فيه التصديق بصحة التسلسل من دون موجب ولا فاعل لهذه الأحداث المتغيرة المتسلسلة، ومن الظاهر أن هذا الفرض خلاف المتبادر على أقل تقدير، وأكثر العقلاء يقولون بل إنه مخالف للعقل في نفسه، وهو محالٌ أصلاً.

وكذلك يستلزم النظر في هذه التصورات والاحتمالات في إمكان بروز العالم وخروجه من العدم إلى الوجود بلا فاعل وبلا سبب يرجح وجوده على عدمه، وهل هذا التصور ممكن؟ أي هل مفهوم الاتفاق والمصادفة ممكن عقلاً وواقعاً؟ وهنا قد يلزم استعراض بعض المفاهيم العقلية والفلسفية، وبعض النظريات الفيزيائية، كما يلزم فيما مضى استعراض بعض المفاهيم الرياضية كمفهوم اللانهاية. وأصحاب القول بالاتفاق قد يسلمون كما هو واضح بحدوث العالم ولكن لا يسلمون باحتياجهم لتفسير وجوده إلى فرض صانع يصنعه أو خالق يخلقه أو علة توجبه.

الخطوة الثالثة:

وفي هذه المرحلة يتم تحرير ما تم التلميح إليه فيما سبق، وعلى وجه الخصوص يقرر فيها أن العالم إذا كان حادثاً، وإذا استحال أن يُحدث وَحْدَه أو اتفاقاً، كما استحال كونه قديماً بالشخص أو بالنوع، فلا بد من العلم بوجود مُحْدِثٍ له، وهذا المحدِث الصانع لا يصح أن يرجع بأي وجه في وجوده للعالم المحدَث، لاستلزام الدور والمصادرة، فيجب قطعاً أن يكون غير العالم، أي ينبغي العلم أن صانع العالم موجودٌ آخر غير العالم يستحيل أن يتصف بصفات العالم التي دلتنا على حدثه وافتقاره إلى محدِث.

وهذا الصانع للعالم هو الله تعالى، ولا يلزم لنعرف أنه الله أن نعلم جميع صفاته، ولا يلزم أيضاً معرفتنا لحقيقته بل قد يستحيل العلم بها، وغاية ما يمكننا القيام به بحسب الأدلة الظاهرة من هذا القدر من البحث هو التصديق بوجوده، وأنه واجب الوجود، وأنه يتصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة بالضرورة، كما أنه مخالف للعالم في صفاته الدالة على الحدث.

وهذا القدر من معرفة الله تعالى كافٍ في هذه المرحلة، لأنه يجعلنا نعرف تفسيراً صحيحاً ومنطقياً لوجود العالم المشاهد، ويجعل عقلنا يتوقف في بحثه لاطمئنانه إلى هذه النتيجة الظاهرة، وأما ما سوى ذلك من الصفات التي يجب إثباتها لله تعالى فتتوقف على بحوث أخرى.

وبعد،

فهذا هو المنهج الذي يجري عليه البحث في هذا الدليل المهم، وهو منهج

عقلاني رصين، لا يمكن التسليم بأي نتيجة في مراحله إلا بناءً على دليل كافٍ يقيمها على أسسٍ وطيدة راسخة تصلح لأن يتعلق إليها قلب العارف والمؤمن.

وهذا الدليل كما ترى ينطوي على بحوث دقيقة وأنظار عالية، إلا أن قصدنا في هذا الكتاب ذكر طرف صالح وتمهيد نافع يعين الناظر ويقوّم فكره في هذا المجال. وهذا لن يمنعنا من ذكر مجموعة من البحوث المهمة التي لا بد للناظر الحريص من معرفتها، لتدفع عنه بعض التشكيكات وتجعله يطمئن زيادة اطمئنان إلى النتائج التي وصل إليها.

من البحوث المهمة التي ينطوي عليها دليل الحدوث
قسمة العالم إلى جواهر وأعراض

في سبيل البحث في مسألة حدوث العامل أو قدمه، كان قد لزم العلماء أن يقوموا بدراسة العالم وممّ يتألف بحسب إمكانياتهم والآليات التي لديهم، سواء كانت عقلية محضة أو عملية أيضاً، وذلك ليكون هذا البحث وسيلة بين يدي بحثهم في حكم هذا العالم الذي نعيش فيه، ولم يكن قصدهم أصالة معرفة ما يتألف منه العالم إلا من حيث يفضي بهم ذلك البحث إلى مقصودهم من التمكن من الحكم في هذه الإشكالية! العالم حادث أو قديم! ولذلك لا يصح أن ينظر في بحوثهم على أنها بحوث فيزيائية محضة، بل إنها كذلك بقدر ما تفيدهم في بحثهم، وقد يستعيرون نتائج علماء الطبيعة الذين كانوا في زمانهم أو سبقوهم فيأخذوا نتائج بحوثهم في بعض الجهات، بعد أن يفهموها ويقوموا بنقدها وتحريرها بحسب قدراتهم، ليجعلوها بعد ذلك وسائل في بحثهم المقصود بالذات.

ولذلك نستطيع القول إن تقسيم المتكلم للعالم إلى جوهر وعرض، إنما يعتبره المتكلم بحسب ما هو ثابت في نفسه من جهة، وبقدر ما يفيده في بحثه الإلهي. ولو تبين للمتكلم عدم وجاهة هذا التقسيم لكان من الواجب عليه الاكتفاء بالنظر في مجرد تغير العالم بغض النظر عن حقيقة المتغير جوهراً كان أو عرضاً، فالحكم على العالم من حيث الوصف لحقيقة المادة وما يتألف منه ليس من مقاصد علم الكلام إلا بقدر الجهات التي سبق التنبيه عليها.

ولو فرضنا أنه يمكن تفسير العالم من دون الاعتماد على مفاهيم الجوهر والعرض لما لحق علم الكلام أي نقص، خصوصاً إذا كان ما ندركه عن العالم حينئذ مساعداً لنا في بحثنا الأصيل، وهو هل العالم حادث أو قديم؟

ولذلك كله قد نقول: إن إثبات الجوهر والعرض مع كونه مفيداً من ناحية واقعية وإجرائية إلا أنه ليس من حتميات علم الكلام من حيث هو، فلو فرضنا إمكان إثبات افتقار العالم وحدوثه من دون التعرض للجوهر والعرض، لما استلزم ذلك ضرراً.

وقد يقال: إن القول بالجوهر والعرض أمر واجب بحسب ثبوت هذه المفاهيم ومطابقتها للعالم، فهي مفاهيم واجبة واقعياً بشرط صحتها. وبهذا اللحاظ يأخذ بها المتكلم يعتبرها في علمه.

ولو اعتمد المتكلم على مجرد مقولة التغير وكانت كافية في إثبات افتقار العالم واحتياجه، لم يلزمه الكلام في الجوهر والعرض، ولو فرضنا وجود تصورات أخرى للعالم مغايرة لمفهوم الجوهر العرض وكانت تفي في تفسير حقيقة العالم وتصفه وصفاً صادقاً، لما لزم حينئذ الأخذ بمفهوم الجوهر والعرض على سبيل الحتم، فيمكن أن نقول بلحاظ إجراء الدليل: إن القسمة للجوهر والعرض بالمعنى الأخص للجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزأ ضرورة واقعية مشروطة، لا عقلية محضة.

لو جاء واحد وقرر هذا الكلام، لما وجدنا في أنفسنا ما يوجب الردّ عليه ولا ما يلزمنا باتهامه بالخروج عن أصول المتكلمين، ما دام قادراً على تفسير

العالم بصورة معقولة، لا ينقض بها أصول النظر ولا قطعيات الدين.

وربما لهذا الملحظ نفسه أخذ المتكلمون خصوصاً المتأخرين منهم بقسمة العالم للجوهر والعرض بالمعنى الأخص مع عدم جزمهم بالأدلة التي تثبت وجود الجوهر الفرد بل اكتفوا في ذلك بقدرة هذا المفهوم على تفسير العالم، ولكونه ممكناً عقلاً غير مناقض لقوانين الوجود ونحو ذلك من الاعتبارات التي ذكروا منها أن التفسيرات الأخرى المطروحة من طرف الفلاسفة لحقيقة ما يتألف منه هذا العالم. كالهيولى والصورة، وبالنظر لخصائصهما وحيثية وجودهما بحسب تقرير المتفلسفة: يخالف المعقول ويناقض كثيراً من الأحكام الشرعية، مع عدم قدرته على تفسير بعض ظواهر العالم، هذا مع عدم وجود دليل قاطع يثبتهما على وجه يرفع الشك ويريح القلب. ما أريد الوصول إليه هو أن المجال ما زال مفتوحاً لاقتراح مفاهيم واقعية تحكي صورة هذا العالم ولا تتضمن محالات عقلية وتقوم على أدلة كافية، كل ذلك مرحَّب به في مذهب المتكلمين، فهم لم يحصروا أنفسهم بمقولة الجوهر والعرض.

ولا يفهم مما نقرره هنا أننا نقول ببطلان الجوهر والعرض ولا بلزوم الاستغناء عنهما في وصف العالم ولا نقول بالامتناع من اتخاذهما مقدمات أو أجزاء لمقدمات في هذا المبحث المهم.

بل إننا نرى وجاهة عظيمة لهذه المفاهيم من جهات عديدة قد نبين بعضها لاحقاً.

وإذا اتضح المراد من هذا الاستطراد فلنرجع للمقصود فنقول:

اشتهر عند المتكلمين أن العالم يتألف من أمرين اثنين الأول هو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم بالفعل خارجياً وإن فرضنا جواز انقسامه وهماً، وهذا الجوهر الفرد متحيز في ذاته أي يأخذ قدراً من الفراغ الموهوم، ولا يحتاج لمحلٍّ لكي يثبت وجوده، وإن احتاج لفاعل يفعله. والأمر الثاني الذي يتألف منه هذا العالم هو ما يسمى بالعرض وهو أمر غير متحيز بالذات كما يتحيز الجوهر الفرد، بل تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي يقوم به العرض.

هذان هما الركنان الأساسان اللذان يتألف منهما هذا العالم المشاهد، ويتشكل باختلاف ارتباطهما معاً صور الموجودات المتحيزة المشاهدة، كالحجر والشجر والإنسان الجسماني والماء والمعادن إلخ، فلو استطعنا تحليل جميع هذه الأشياء الموجودة إلى مكوِّناتها الأساسية لنتج لدينا: الجوهر والعرض، لا غير.

ويقول المتكلمون إننا بالاعتماد على هذين المفهومين اللذين يوجد بإزائهما موجودات خارجية نستطيع تفسير جميع ظواهر هذا العالم.

ثم لا يوجبون على أنفسهم الاشتغال بتفسير الظواهر الجزئية في الطبيعة كما يشتغل علماء الطبيعة والأحياء حتى لا يصبح بحثهم طبيعياً خالصاً، بل يكتفون بأخذ هذه المفاهيم الكلية وغيرها، ليتخذوها وسائل وأدوات لفهم هذا العالم من الجهة التي يبحثون فيها .

ويقولون ما حاصله:

إذا كان العالم مؤلفاً من جواهر وأعراض وكانت الجواهر لا توجد ولا يستمر وجودها إلا بالارتباط بالأعراض. وتبين لنا أن الأعراض لا يمكن أن

تكون قديمة، لأمرين: الأول أن كثيراً من الأعراض لا يبقى زمانين، وما كان كذلك يستحيل فرض قدمه الشخصي، بل لا يمكن إلا فرض قدمه النوعي، بمعنى أنه لم يزل في الوجود فرد من أفراد هذا النوع من الأعراض، وقبله فرد آخر وهكذا لا إلى بداية، فهناك تسلسل نوعي قديم لجنس هذه الأعراض ولكن بعد البحث العميق يتبين لنا أن وجود أمور لا نهاية لها متسلسلة بالفعل متحققة في الوجود وإن لم تستمر أفرادها هو أمر باطل عقلاً ومحال واقعياً، كما سيتبين في بحث التسلسل.

إذن، يلزم من ذلك أن الأعراض الموجودة يجب أن تكون قد وجدت لفترة محدودة في الماضي ويستحيل فرض دوام وجودها الشخصي والنوعي في الماضي. وما دام الأمر كذلك، فيستحيل فرض وجود الجواهر كذلك في الأزل أو الماضي بلا بداية، وذلك لأن الجواهر لا توجد خارجاً إلا مع الأعراض، ويستحيل سبق الجواهر على الأعراض، وما كان مشروط الوجود بالحوادث فيستحيل أن يكون قديماً كما هو ظاهر.

وينتج من هذا النظر أن كلاً من الجواهر والأعراض حادثة يستحيل تحققها في القدم. ولما كان العالم مؤلفاً منهما، كان العالم بمجموعه وأفراده حادثاً له أول في الوجود، وفرض وجوده أزلاً باطل عند العقل.

ويلزم من ذلك استحالة كون العالم المؤلف من الجواهر والأعراض قديماً لا بشخصه ولا بنوعه كما تقدَّم.

وإذا كان العالم حادثاً فيلزم اعتماده في وجوده الحادث هذا على مُحْدِثٍ

قديم مغايرٍ له غير مساوٍ له في الصفات ولا مشترك معه في حقيقة الوجود، وهذا الموجود الصانع للعالم هو الإله الفاعل المختار.

هذا هو حاصل دليل الحدوث بناءً على تحليل العالم إلى جواهر وأعراض، وملاحظة خواص كل قسم منهما. ونحن نرى أن هذه الطريقة ما زالت صالحة للاستعمال وما زالت موثوقة في الاعتماد، ولا يرد عليها دليل ولا شك قويٌّ كافٍ ليبطلها أو يمنعنا من الاعتماد عليها وكل ما أورد عليها من إيرادات أو اعتراضات فهي اعتراضات ضعيفة تم الرد عليها، وإذا وقع الردّ على الاعتراضات والإيرادات على هذا الدليل يسلَم الدليل وتبقى صحته ثابتة ولا يصح بعد ذلك التعلق بمجرد الشكوك.

وسوف نشير في البحوث اللاحقة إلى مجموعة مهمة من الاعتراضات والإشكالات التي أوردت على هذا الدليل ونناقشها بما يليق بكتابنا.

تقرير دليل الحدوث

الأصل الأعظم الذي يدور عليه هذا الدليل هو الحكم باستحالة أزلية المتغير، ولا يَفرِق في ذلك أن يكون المتغير عرضاً قام بجوهر أو جوهر في نفسه متغير، فمفهوم التغير نفسه هو الأساس العظيم للاستدلال، ولذلك إذا تمكنا من إثبات التغير الحاصل في العالم، لأمكننا إثبات استحالة قدم هذا العالم، سواءً كان مؤلفًا من جواهر وأعراض أو غير ذلك مما يصحح التغير المشاهد المقطوع به. ولذلك يعتبر القول بوجود الأعراض والجواهر مبنيّاً على دراسة واقعية لهذا العالم المشاهَد وفهمه بهذه الطريقة التي ذكرناها سابقًا.

ماذا لو كان العالم متغيراً ولكن في جوهره غير مؤلف من جواهر وأعراض، بل تؤول الجواهر والأعراض إلى أمر آخر هو في نفسه متغير، أو يكون مصحِّحاً لظهور الجوهر المتغير والعرض المتغير، هل ينقدح منطق الدليل المذكور؟ بالطبع لا يؤثر ذلك في جوهر الاستدلال كما يلاحَظ بأدنى نظر.

ولذلك يشتمل دليل الحدوث على ملاحظة التغير في صوره المختلفة، إما التغير في الزمان والتخصص فيه، وهو الحدوث الزمانيّ الشائع، أو التغير في الصفات كالتحيز وإمكان وجود العالم بحيز آخر أكبر أو أصغر وكذلك الموجودات المتحيزة في العالم، وهذا قد يطلق عليه دليل التخصيص، وهو يرجع لدليل الحدوث بمعناه الأعم. وقد يلاحظ التغير في الصفات التي تتصف بها الموجودات في هذا العالم، فإذا كانت على صورة متلائمة ومناسبة

لوجود الكائنات في هذا العالم سمّي هذا الدليل بدليل الإتقان وحسن الصنعة، أو دليل النظام والاختراع. ولأجل انضياف صفة التناسب والتلاؤم في هذه الصورة الأخيرة، قد ينفرد هذا الدليل بنوع خاص مع الإمكان والحدوث، ولا ضير في ذلك.

وجميع هذه الصور من الاستدلال تدور على معنى التغير، وإمكان وجود العالم على صورة أخرى، أو تدور على تغيره الفعليّ إلى صور كثيرة، وما يدل عليه ذلك من إمكان العالم واحتياجه إلى مخصص خصّصه بهذه الصورة التي نراها. ويتضمن ذلك القول باستحالة تسلسل العالم في الأزل واستحالة الرجحان بلا مرجح، واستحالة وجود هذه الصورة الملاحظة في العالم على سبيل الاتفاق والمصادفة.

ولذلك وقف المتكلمون ضد الفلاسفة الذين قالوا بوجود أصل مادي قديم للعالم سواء كان هو الهيولى أو غيرها. لأن هذا الشيء القديم مناقض لأصل التغير الثابت للعالم، ومنافٍ من جهة أخرى لصفة واجبة لله تعالى وهي الاختيار، وكونه تعالى مريداً فاعلاً بالإرادة لا بالوجوب والتعليل.

ويمكن تلخيص الخطوات التي يمارسها الناظر عن طريق دليل الحدوث بما يلي:

المقدمة الأولى: كل حادث فلحدوثه سبب

وهذه المقدمة واضحة جداً، لدرجة أن من يسمعها يحكم عليها لأول النظر بالضرورة، وبأنه لا حاجة له إلى البحث عن دليل يؤيدُها، فلا يكاد يُتصور

بطرق الفكر السليمة حدوث حادث إلا أن يكون لوجوده سبب دفعه إلى الوجود، وقد يقال: إن هذه المقدمة تحتاج إلى الإثبات والاستدلال عليها، وهو وإن كان قريباً، إلا أن المقدمة في نفسها ليست بديهية، وعلى كلٍّ، فهي مقدمة مقبولة بين العقلاء.

ولكن نجد بعض المتقدمين والمتأخرين يزعمون جواز حدوث حادث بلا سبب، فالأوائل يقولون بالاتفاق والمصادفة، بلا مستند عقلي بالطبع، وأما المتأخرون فزعمت طائفة منهم مثل زعم المتقدمين منهم، وبعضهم اعتمد على تأويلات مدخولة لبعض النظريات الفيزيائية الحديثة، إذ يزعمون أنها تصحح خروج شيء من العدم للوجود بلا سبب مطلقًا، ولو أنهم أرادوا أنه يدخل الوجود بسبب غير معلوم لهان الأمر، ولكن نفي أصل السبب غريب بعيد عن القبول، ولا نجد له مؤيدًا في الخبرة الواقعية أيضاً، فكل ما نلاحظه له سبب فعليٌّ أدركناه أو لم ندركه، ولا نقبل نحن ولا هم دعوى حدوث شيء في هذا العالم بدون سبب له مطلقاً.

المقدمة الثانية: هذا العالم حادث

وهذا يعني أن هذا العالم لم يكن موجوداً ثم وُجد، هذا هو معنى الحدوث، فلو ثبت الحدوث لهذا العالم، فيمكننا تطبيق المقدمة السابقة لنحكم عليه بأن هناك سببًا أحدثه، ولكن المقام المهم هنا هو إثبات حدوث العالم بالفعل، ولا شك أن هذه الدعوى غير بديهية وغير معلومة بالضرورة بلا نظر، فهي تتوقف على نظر واستدلال إذن. ومعظم ما يدور في هذا المقام -أي مقام إثبات وجود الله تعالى- يعتمد على إثبات صدق هذه المقدمة.

وفي هذا المقام بالضبط يشرع الناظر في محاولة فهم هذا العالم، من أي شيء يتألف ويتكون؟ وهنا تخرج اقتراحات مثل تألف العالم الموجود من الجواهر والأعراض ومحاولة تبيين مفهوم الجواهر والاعراض هل هي ذات صورة أو متحيزة أو ذات نوع واحد أو هي غير ذلك، وكيف يمكن فهم هذا التعدد للصور الموجودة في العالم بناءً على هذين الأصلين فقط: الجواهر والأعراض.

فإن هناك جهتين كل منهما تواجه نظرية الجوهر والعرض في هذا المجال، الجهة الأولى: هل هذه النظرية قادرة على تفسير مظاهر الطبيعة؛ كالألوان والأشكال والحركات والأنظمة المختلفة والخصائص المتعددة الموجودة في هذا العالم؟ وهل تؤيدها العلوم الطبيعية والحيوية؟ والجهة الثانية: هل هذه النظرية كافية فلسفياً وتنظيرياً وكلامياً لتفسير هذا الكون الملاحظ فضلًا عن صلاحيتها لتفسير كون العالم حادثاً محتاجا لغيره لا قديمًا أزليًا؟

وأعتقد أن النقاش لم يزل سارياً لهذا الزمان حول هاتين الجهتين، وإن كانت الجوانب الإيجابية أرجح لغاية الآن.

وفي سبيل تقرير المقدمة الثانية المذكورة آنفًا، حاول العلماء تقديم أدلة لتقريب الدعوى، منها:

١- كل جسم لا يخلو عن الحوادث

٢- كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

ينتج: **كل جسم حادث**

لأنه لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث التي هي الأعراض لا يمكن أن يوجَد بدونِها، قبلَها ولا بعدَها، وإذا كان الأمر كذلك، فالجواهر لا بد أن تكون حادثة لأن ما هو ملازم لها لا يمكن أن يكون قديماً.

وهذا الحكم الذي نقرره هنا من حدوث العالم، أي وجوده بعد أن لم يكن موجوداً، يتوافق مع آخر النظريات الفيزيائية التي ما زالت تحوز القَبول من أكثر علماء الطبيعة من الفيزيائيين المعاصرين، وذلك بعد أن قضى هؤلاء العلماء الطبيعيون قرونًا يعتقدون قِدَم العالم بناءً على تصورات فلسفية معينة، وهذه النظرية هي التي تسمى بنظرية الانفجار العظيم التي تقرر أن العالم بدأ من نقطة صغيرة بما يشبه الانفجار ثم توسع وانتظم من لحظاته الأولى ليؤول إلى ما نشاهده الآن من شكل وصورة وقوانين دقيقة، وهذا هو الأمر الغريب، فلو كان الأمر مجرد انفجار، فلا يمكن تعقل انتظام قوانين مع انفجار ليتم تأليف عالم عظيم متناسق كما نراه، فيبدو أن الأرجح أن الأمر لم يكن على نحو الانفجار الآلي المحض، بل إيجادًا مقصودًا لفاعلٍ عالِمٍ بما يريد تحقيقه من هذا الوجود، وبهذه الصورة فقط يمكننا فهم بعض النواحي التي تقررها نظرية الانفجار العظيم.

ولو تمعّنا في عمق هذا اللون من الاستدلال لوجدنا أنه يدور على معنى دقيق، حاصله: أن هذا العالم لكونه ممكنًا في نفسه فهو قابل لأكثر من صورة من الصور الزمانية والمكانية والصِّفاتية، وما دام هذا الإمكان المتعدد ثابتًا للعالم، فإن السؤال ينصبّ على المعنى التالي: إذا كان العالم قابلًا لأن يوجد على

عدة صور، فما هو الأمر الذي خَصّص وجوده على هذه الصورة المرئية دون ما سواها من الصور الممكنة واقعياً على هذا العالم؟ والتخصيص يستحيل أن يكون ناشئاً من داخل هذا العالم، لأنه ليس بواجب في نفسه، ولأن العلاقات الثابتة بين أجزاءه التي يتألف منها ليست علاقة واجبة ولا هي عقلية محضة ليقال بالاستغناء عن طلب المخصِّص، وأنه يكفي أن نقبل وجود العالم كما نشاهده، ولا يلزمنا طلب شيء وراءه، فهذا موقف ناقص عقليًا وواقعيًا وغير مقنع كما هو ظاهر. وأيضًا لا يجوز عقليًا ولا تجريبيًا دعوى أن العالم موجود - هكذا اتفاقًا- إن لم يكن موجودًا على سبيل اللزوم. فكما أن نظرية اللزوم والحتم باطلة، فكذلك تبطل نظرية الاتفاق والمصادفة.

ويرجع مآل البحث عن المخصِّص لهذا العالم إلى إله ينبغي أن يكون موجودًا فاعلًا مختارًا بالإرادة، وهذا يحتم علينا الاعتراف بكونه عالمًا قادرًا...الخ. وإنما نرفض كون فاعل العالم علة لأن من خصائص الفاعل بالتعليل أن يكون هناك تناسق ووحدة في التأثير والأثر. وهذا ما لا نجده في الصور الوجودية في العالم، فهذه الصور تستدعي كل واحدة منها علة وسببًا خاصًا، لا يعقل لجميع هذه المظاهر المتنوعة سببٌ واحد يُحال عليه وجود هذا النظام الكونيّ. وما دام ثبت الإمكان الوجودي بجميع صوره في هذا العالم. فلا يمكن بالتالي إحالة وجود هذا العالم إلى علة توجب وجودَه، فهناك تناقض بيِّنٌ بين الجواز المشاهَد والمبرهَن عليه، وبين دعوى أن فاعل هذا العالم علة توجب هذا النظام إيجابًا.

ويتجلى هذا المطلب إذا تذكرنا وجوب الاعتراف بحدوث العالم علمياً

وفلسفياً وعقلياً، ومع هذه الضرورة الواقعية تبطل جميع دعاوى التعليل والحتمية والوجوب.

شبهة المدة اللامتناهية قبل حدوث العالم

لما احتج العلماء على وجود الله تعالى بدليل حدوث العالم، وكان المفهوم من الحدوث أن العالم لم يكن موجودًا ثم صار موجودًا بإيجاد الله الذي لا أول لوجوده، نشأت هنا إشكالية يُراد منها نقض مفهوم دلالة الحدوث.

وحاصل هذه الشبهة: أن الدليل إذا كان يُثبت أن العالم لم يكن ثم كان، ويُثبت بالضرورة أيضا أن الله قبل العالم، نشأ هنا تصور وجود الله تعالى قبل العالم قبلية، أو مسبوقية العالم نفسه بأزمنة لا نهاية لها في الأزل، فإذا كان الله سابقًا على العالم في الوجود فلا بد أنه قد مر أزمان كثيرة متطاولة قبل خلق العالم، وهذه المدد الزمانية إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فإذا كانت متناهية فمعنى ذلك أن وجود الله متناه في الزمان، وإذا كانت لا متناهية فهذا يستلزم جواز وجود موجوداتٍ في هذه الآنات الزمانية، فلا فرق بين وجود مُدَد لا متناهية ووجودات معدودة لا متناهية، وهذا يستلزم جواز وجود العالم قديمًا، وهو خلاف مطلوبكم من القول بحدوثه.

وللجواب عن هذا السؤال لا بد من تحليل أصوله، فأول ما ينبغي الالتفات إليه هو أن هذا القائل يزعم أن مجرد لفظ الحدوث ومعناه يستلزم مسبوقية الحادث بزمان، ولذلك فرَّع على هذا أن الزمان السابق للحادث إما أن يكون محدودًا أو لا متناهيًا، وكلا الاحتمالين يستلزم لوازم باطلة كما بيِّن، سواء أخذت القياس من طرف الصانع القديم أو من طرف العالم الحادث المصنوع.

ومن البين أن الجواب يعتمد على توضيح أن معنى لفظ الحدوث لا يستلزم مسبوقية الحادث بزمان مطلقًا، كما لا يستلزم مصاحبة الحادث الصانع ومعيته معه، لأن هذه المعية التي يريدونها زمانية أيضًا، وإذا نفينا طروء الزمان على الإله فتنتفي المعية الزمانية أيضًا كما ينتفي التقدم الزمانيّ سواء كان محدودًا أو لا متناهيًا.

ولذلك فمن الظاهر أن الذي اعترض بهذا الاعتراض اختلط عليه الأمر فظن الموهوم معقولًا، والمفروض ثابتًا، وشرع بعد ذلك يُلزم خصمه على حسب وهمه لا عقله.

وكون الله تعالى هو الذي يفيد الوجود ويبدعه للعالم الذي لا يقارنه في الزمان لاستحالة الزمان على الله تعالى، لا يستلزم أن الله متقدم بالزمان على العالم، بل تقدمه عليه لذاته ولحقيقة وجوده. وأما العالم فهو الحادث حدوثًا زمانيًا، لا بمعنى أنه وجد في ظرف الزمان، لعدم الزمان الحقيقي السابق عليه، بل لأن عدمه سابق لوجوده، أو يمكنك القول: لأن وجوده مسبوق بعدمه، والعدم المذكور هنا لا زمان له.

ولا يقال: إن العدم كان ثابتا في زمان سابق لوجود العالم. ولأجل هذا المعنى المبيَّن هنا يتميز وجود الله عن وجود العالم ولا يلزم التشارك في الزمان ولا المعية الزمانية أبدًا، كما لا يلزم من محض ثبوت الوجود للخالق والمخلوق أن يكون حقيقة وجود الله مماثلة أو مشابهة لوجود العالم.

وما تزال مشكلة الزمان حتى الآن مستعصية على العقول، وإن اقترح

بعض المفكرين والفلاسفة نظريات لتفسير المراد بالزمان، ولنورد هنا مجملا لأهم الأفكار في الزمان.

ملخص مفاهيم الزمان

اعتبر بعض الفلاسفة الزمانَ مقولة من مقولات الفكر، وبعضهم اعتبره مقولة من مقولات الوجود، أي أنه مستقل في الوجود عن الفكر البشريّ والذهن الإنسانيّ، وموقف الذهن في هذه الحالة هو إدراك الزمان لا اختراعه، ولا مجرد استعمال مفهوم الزمان وسيلة لفهم العالم أو تصوره.

الزمان عند المتكلمين هو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، فإذا قلت: آتيك عند زوال الشمس، فهناك أمران: الأول: هو زوال الشمس، وهو أمر معلوم ثابت والثاني: هو الإتيان، وهو قابل لأن يحصل في أي لحظة زمانية، فيمكن أن يحصل صباحًا أو مساءً أو ظهراً، بخلاف زوال الشمس لحصوله يكون في لحظة معينة لا غير معينة، ولذلك جعل هذا معلومًا ومرجعًا للتقدير أي مرجعاً لحصول الفعل الآخر وهو الإتيان.

وقد يعبّر العلماء عن الإتيان بالأمر الموهوم كما رأيت، ومرادهم ما ذكرناه من عدم تعين الوقوع، ولذلك لو فرضنا أن إتيانك وقع وتعين في الوجود وعرفه زيد مثلًا وأراد أن يحدد لعمرو متى فَعَلَ فعلًا ما، لقال: فعلت ذلك الفعل لحظة إتيان فلان، لأن الإتيان ههنا صار معيّنًا، ولتعيُّنِه جاز أن يكون مرجعًا تُسند إليه غيره من الحوادث.

ولأجل ذلك لم يعين المتكلمون الأمر الأول المعلوم، كما لم يعينوا الأمر

الثاني المجهول أو الموهوم، فيمكن أن يصدقا على أي أمر حادث عُلم أو لم يتعين مما يراد تعيينه.

ومن ذلك يفهم أن الزمان عندهم اعتباريّ فليس له وجود بذاته في الخارج.

وللزمان تعريفات أخرى منها ما نسب لأرسطو مثلا أن الزمان مقدار حركة الفلك الأطلس الأعظم. وفي هذا التعريف نرى أن أرسطو جعل الزمان مقدارًا فهو كم ومتصل ويرجع إلى الحركة، وليس أي حركة بل حركة فلك معين، فلذلك صار لتعينه مرجعًا لغيره من الأمور. ويشترك أرسطو مع المتكلمين في ضرورة كون مرجع الزمان متعيناً، ولكنه زاد في كونه متشخصًا وواحدًا، بينما نرى المتكلم يقول: أيُّ معلوم متعين يجوز كونه مرجعًا للزمان ليقاس به غيره. ونرى عند أرسطو أن الزمان -وهو حركة الفلك المذكور- غير قارِّ الأجزاء، فالحركة سيَّالة غير قارَّة الأجزاء، أي إن أجزاءه غير مجتمعة في الوجود.

والزمان بناءً على تصور أرسطو موجود مع كون أجزاءه غير قارَّة أي سيَّالة، وكونها سيَّالة لا ينافي كونه موجودًا، وعدم وجودها معًا لا يستلزم انتفاء وجوده، وقد بيَّن ذلك صاحب دستور العلماء فقال في (٢\١١١): "وهاهنا شبهة مشهورة وهي أنه إذا لم توجد أجزاؤه معًا انتفى بعض أجزائه أبدًا، وإذا انتفى بعض أجزاء الشيء انتفى كله، إذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فيلزم أن يكون معدومًا لا موجودًا.

ولا يخفى عليك أن هذه الشبهة متوجهة على جميع الأمور غير القارَّة التي حُكم بوجودها قطعًا.

وحلها: أن الأمر الموجود لا بد من وجود أجزائه بلا شبهة، لكن الموجود القار الوجود يقتضي وجود أجزائه مجتمعة في آن واحد، والموجود غير القار الوجود يقتضي وجود أجزائه في تمام الزمان غير مجتمعة. وبالجملة إذا انتفى الجزء انتفى الكل، أما في الأمر غير القار فينتفي بانتفاء وجود الجزء في جميع الأزمنة، ولا ينافي وجوده انتفاء اجتماع الأجزاء في آن واحد، وإنما المنافي أن لا يوجد جزؤه أصلًا.

فاعلم ذلك فإنه من دقائق الحقائق. انتهى" اهـ

وهو فرق لطيف، وبه يتبيَّن لِمَ حُكم على الزمان عند أرسطو أنه موجود وبأي معنى كان ذلك.

وحركة الفلك بسيطة واحدة عندهم كما قال ابن رشد، وعليه فيكون التركب في الزمان موهومًا لا حقيقيًا، فهو متصلٌ واحدٌ متجددٌ لذاته، قال الملا صدرا في الشواهد الربوبية كما نقله عنه صاحب دستور العلماء (١١١\٢): "إن حقيقة الزمان اتصال أمر متجدد مُنقضٍ لذاته، وكل ماهية حقيقته اتصال التجدد والتقضي يكون أجزاؤه متقدمة ومتأخرة لذواتها، فاختلاف الأجزاء بالتقدم والتأخر من ضروريات هذه الحقيقة". اهـ كلامه.

وذكر الإمام فخر الدين الرازي في المحصل (ص١٣٦) رأي أرسطو في الزمان أنه مقدار الحركة، وعلّق الطوسي فقال ما حاصله: أن الزمان لو كان

قارّ الذات فلا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون الحاضر مع الماضي لا عينه، كما في الجسم الذي هو قارُّ الذات، ولا يلزم منه أن يكون جزء منه عين جزءٍ آخر.

وأكمل: إذا كان الزمان غير قارِّ الذات، ولم يبق جزءٌ منه عند حصول جزء آخر، فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمانٌ، لأن القبلية والبعدية لأجزاء الزمان لذاتها، فيكون جزءٌ مقدمًا على جزء، ولا بزمان غيرهما، بل بذاتهما، ولا يلزم من ذلك تسلسل. انتهى ما قرره.

وهذا الذي ذكره هنا له علاقة بمفهوم أينشتين للزمان، إذ قرر أنه مجتمع أجزاء الوجود وليس متقضيًا، كما قرر أنه ليس مفارقًا للمادة، فاللزوم عنده معية أجزاء الزمان لا عينها فلا يكون الماضي حاضرًا، بل يكون الماضي موجودًا في حال كون الحاضر موجودًا كذلك، إذ لا تنعدم أجزاء الزمان لكونه غير سيّال بل هو قارُّ الذات، وتثبت بناءً على ذلك معية أجزاء الزمان بدون لزوم حصولها جميعًا في لحظة واحدة ولا انعدام بعضها. وسيأتي كلام عليه قريبًا.

ولما كان من المشهور أن الزمان إما ماضٍ أو مستقبل أو حاضر، وقد يقال بناءً على التقضي وعدم كونه قارَّ الأجزاء: إن الماضي والمستقبل معدومان، فلا يبقى إلا أن الزمان هو الآن، لأنه هو الوحيد الوجودي، والآن غير منقسم فهو غير ممتد فيكون الزمان آنات منفصلة لا متصلة كما هو الأمر عند أرسطو.

علق النصير الطوسي على ذلك فقال ص (١٣٦): "الزمان إما الماضي وإما المستقبل، وليس له قسمٌ هو الآن، وإنما الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل، كالنقطة في الخط، والماضي ليس بمعدوم مطلقًا إنما هو معدوم في المستقبل، والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما معدومان في الآن، وكل واحد منهما موجود في حدِّه، وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقًا، فإن السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه، ولو كان الآن جزء من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين، مثلا نقول: من الغداة إلى الآن، ومن الآن إلى العشاء، فإن كان الآن جزء لم تكن هذه قسمة صحيحة، ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين، فالآن موجود وهو عرضٌ حالٌّ في الزمان، كالفصل المشترك في الخط، وليس بجزء من الزمان، وليس فناؤه إلا بعبور زمانٍ، فلا يلزم منه تتالي الآنات" اهـ

ومن الظاهر أن كلام الطوسي مبني على أن الزمان هو الحركة المتصلة أو مقدارها المتصل لاتصالها، وإذا كان كذلك، فلا يتألف الزمان من أجزاء لاتصاله، والآن ليس جزءاً بل هو عرضٌ حال في الزمان المتصل.

وقوله: إن الماضي موجود في حدِّه معدوم في المستقبل، ينبغي أن يُفهم بناءً على أن الزمان عندهم غير قارِّ الذات، فلا يصح أن يقال بناءً عليه إنه يقول إن الزمان الماضي موجود مع الزمان المستقبل، لئلا يتناقض مع قوله بأنه غير قارِّ الذات.

وتوجد مناقشات في جهات من كلامه لا نريد ذكرها الآن لئلا يطول

المقام، وليس قصدنا مناقشة الطوسي هنا.

وقد اعترض الإمام الرازي على قول أرسطو في المحصل فقال (ص١٣٨) :"وخامسها في إبطال قول أرسطاطاليس خاصة: أن الزمان مقدار امتداد الحركة، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان، لأن الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين، والجزآن لا يحصلان دفعة، بل عند حصول الأول فالثاني غير حاصل، وعند حصول الثاني فالأول فائت، وإذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان، لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وهذا الوجه لخصه الإمام أفضل الدين فريد غيلان". اهـ

يريد إبطال قوله بأنه وجودي بناءً على أن الامتداد يجب أن يكون في مقدار موجود، ولكن الحركة ليست موجودة حال لحاظ كونها ممتدة لكونها غير قارَّة، فالزمان لا يمكن أن يكون موجودًا. ومن الظاهر أنه جزء مفهوم الامتداد من الحركة التي هي غير قارة، فينبغي أن يلاحَظ في الامتداد هنا خصائص ما جرّد منه، أعني الحركة، وأنها لا تجتمع أجزاؤها لكونها غير قارة. وبناءً على ذلك فإن أراد المعترض على كلام أرسطو هنا أن الزمان غير موجود وجودَ الشيء القارّ الذات، فهو محقٌّ مصيب، وهو المتبادر من إطلاق الموجود، وإن أراد أنه غير موجود مطلقًا إلا بالاعتبار السابق فقط ففيه نظر، وهذا النظر وضحه النصير الطوسي في قوله ص ١٣٩: "امتداد الشيء القارِّ الذات يجب أن يكون فيما أجزاؤهُ حاصلة دفعة، وأما امتداد الشيء غير القار الذات، فلا يمكن أن يكون فيما تكون أجزاؤه حاصلة دفعة، بل يجب أن

يكون فيما لا يوجد منه جزآن دفعة، ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولًا لما سمّي العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد.

واعلم أن ارسطاطاليس قال: الزمان مقدار الحركة، وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام، ولم يعلم أن الامتداد هو المقدار المتصل، فيكون في هذا التفسير تكرير غير محتاج إليه". انتهى

واعتراضه على الرازي في قوله أو قول غيلان أن الزمان مقدار امتداد الحركة، وقوله إن زيادة "امتداده" لا حاجة له هنا، ليس في محله، فما دام اعترف أن المقدار يشتمل على امتداد فيكون إظهار مفهوم الامتداد تحليلًا لقول أرسطو وتوجيهًا لمحل اعتراضه عليه، وهذه هي الفائدة في ذكر الامتداد.

ويبقى النقاش في أن الحركة هل هي قارّة الأجزاء أو سيّالة غير قارّة ولا تجتمع أجزاؤها معًا هو ما عليه مدار الكلام كما قلنا، ويبقى الحكم على الزمان بأنه موجود، إذا أريد به موجود وجود القارِّ الأجزاء فباطل على رأي أرسطو، وإذا أريد موجود بوجود غير قار الأجزاء فيصح بهذه القيود، ويبقى كما ترى وجه لاعتراض الرازي على إطلاق الموجود على الزمان من هذه الحيثية، أعني أن كلمة موجود يظهر منها أن كل أجزائه موجودة وليس الأمر كذلك حقًا.

وجاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن: "من معاني الزمان في الفلسفة الحديثة أنه وسط لانهائيّ غير محدود شبيه بالمكان، تجري فيه جميع الحوادث، فيكون لكل منها تاريخ، ويكون هو نفسه مدركًا بالعقل إدراكًا غير منقسم، سواء كان موجودًا بنفسه كما ذهب إلى ذلك نيوتن وكلارك أو كان موجودًا

في الذهن فقط كما ذهب إلى ذلك ليبنتز وكانط، ومما قاله ليبنتز: الزمان تصور مثاليّ، ومما قاله كانط: إن الزمان صورة قبلية محيطة بالأشياء الحدسية، وإن المقادير المحدودة من الزمان ليست سوى أجزاء لزمان لا نهائيّ واحد، فكأن الزمان إطار محيط بالأشياء إلا أنه ذو بعد واحد وهو الطول" اهـ.

وهذا النص يشير إلى اتجاهين للزمان، واحد منهما وهو القول المنسوب لنيوتن تجد أصله عند أفلاطون، وهو مبني على تجرُّد الزمان، وفي أحد القولين لأفلاطون أو طريقة وفهم لكلام أفلاطون أنه يقول الزمان أزليّ، وتوجيه ثانٍ له يقرر فيه أن الزمان حادث بحدوث العالم، وهو ينبني على أن للزمان واقعية خارجية لكنها مجردة.

والاتجاه الثاني وهو الذي ينبني على أن الزمان لا واقعية له إلا في الذهن، ويشتمل على رأيين، الأول للفيلسوف الألماني ليبنتز وهو أن الزمان مثاليّ، وفي بعض ما نقل عنه يريد أن الزمان اعتباريّ. والرأي الثاني يعود للفيلسوف الشهير كانط الذي ينكر واقعية الزمان ويقرر أنه أحد القوالب المشكِّلة للذهن البشري كالنظَّارة السوداء مثلًا يُرى من خلالها العالم أسود وإن لم يكن السواد إلا لونًا للنظارة لا للعالم نفسه. والرأي السابق يعود إلى كون الزمان تجريدًا انتزاعياً من بعض ما له ثبوت خارجاً إما بنفسه أو في نفسه، خلافًا لقول كانط.

وهناك رأي آخر يعود للفيزيائي الشهير آينشتاين، حاصله أن الزمان موجود في الخارج بجميع أجزائه، أي معًا، لكنه مع ذلك ممتد بحيث لا يلزم

اجتماع الماضي والمستقبل في لحظة واحدة، ولكنهما موجودان معًا كل واحد في جهة من جهات الزمان الممتد هذا، والزمان غير سيَّال الأجزاء بل أجزاؤه مجتمعة في الوجود، فرأيه مخالف لما حُكي عن أرسطو. وليس الزمان عنده مفارقًا للمادة كما يتصوره نيوتن بل هو محايث لها تابع للحركة التي لا توجد إلّا في ضمن المادة، وليست هذه الحركة مطلقة وواحدة مشخصة ومتعينة كما يقرر أرسطو، بل هي متعددة، بحيث تختلف نسب الزمان بعضها لبعض، فأحيانًا يستطيل الزمان، وأحيانًا يصير متضائلًا.

وهذا مبني على مفهوم النسبية في الزمان، ولكنها ليست النسبية البسيطة التي رأيناها في تعريف المتكلمين للزمان، بل هي نسبية مركبة واقعية لا اعتبارية محضة ولا انتزاعية، وواقعيتها تساهم في تصوير الوجود الحادث بطريقة معقدة بحيث يتصور إمكان الانتقال من زمان لزمان في بعض الظروف الفيزيائية. ويمكن تسمية الزمان في هذه النظرية بالزمان الجامد في مقابل الزمان السيَّال الذي لا تجتمع أجزاؤه، مع كونه يشتمل على النسبية والمقايسة.

ومن هنا يُفهم أن مجرد وصف المتكلمين للزمان بأنه اعتباري أو نسبي لا يستلزم صيرورة رأيهم مطابقًا لرأي أينشتاين كما ظهر من تحليلنا للقولين. فليست النسبية أو الاعتبارية هي المفهوم الوحيد المشكِّل لرأي أينشتاين، كما أنه لا يوافق على أن الزمان مجرد انتزاع من الخارج بل له وجود حقيقي محايث لوجود المادة المتحركة.

ونرى أن رأيه يوافق من جهة قول أرسطو في الزمان من حيث إرجاعه للحركة وإن اختلفت من حيث تعينها وهذيتها في أحدهما ولا هذيتها في الآخر، كما يوافقه في موجودية الزمان، ولكن يخالفه في أن الزمان ليس سيَّالًا بل مجتمع الأجزاء في الوجود. ويوافق أفلاطون في كون الزمان مجتمع الأجزاء، مع مخالفته له في تجرده، فهو ينفي تجرده ومثاليته.

تفصيل رأي أفلاطون في الزمان

جاء في الموسوعة الفلسفية لعبد الرحمن بدوي أن الزمان عند أفلاطون مظهر من مظاهر النظام في العالم، وأنه شرط ضروري سابق على فعل الصانع، وعامل ثالث يضاف إلى الوجود والصيرورة.

أما فيما يتصل بأزلية الزمان عند أفلاطون، فالشرّاح مختلفون.

فالبعض يقول ويؤكد هذا التفسير لرأي أفلاطون وهو ما يقوله أرسطو شرحا لمذهب أستاذه استنادًا إلى ما قاله أفلاطون في محاورة طيماوس (٣٥ ب) من أن: "الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء من أجل أنه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معًا فإنهما يمكن أن يتحلَّلا معاً إذ أمكن أن يحدث مطلقاً هذا الانحلال. وقد صيغ على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابهاً للنموذج قدر المستطاع. لأن النموذج (أي الموجود الحي أو الله) موجود منذ الأزل وإلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة، وستكون دائمًا خلال كل الزمان". اهـ

والأرجح من هذا الرأي هو الرأي الآخر الذي يفسر مذهب أفلاطون في

الزمان على أنه يقول بأزلية الزمان وأبديته، إذ الزمان عنده على نموذج الموجود الحي أو الله، والله أزلي أبديّ، لكن لما كان النموذج أعلى من الشيء الذي هو نموذج له فإنه لم يكن من المستطاع أن يعطى طابع الأزلية بكل معناه وتمامه لهذا الشيء المخلوق، لذا كان الزمان أزليًا، ولكن بدرجة أقل في المعنى من أزلية الله، ويتأيد هذا بقول أفلاطون: "ولكن الله فكَّر في أن يحقق نوعًا من الصورة المتحركة للسرمدية، ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظامًا في السماء جعل من السرمدية الباقية ثابتة في الوحدة صورةً سرمدية تسير تبعًا للمقدار وهذا ما سميناه باسم الزمان".

إن الزمان عند أفلاطون هو: "الصورة السرمدية السائرة تبعًا للمقدار للسرمدية الباقية في الوحدة". وقوله: السائرة تبعا للمقدار مغناه أن للزمان أجزاءً وصورًا، أما أجزاؤه فهي الأيام والشهور والاعوام، "وهي تقاس بحركة الشمس وبقية الكواكب. أما صور الزمان فهي ما كان وما سيكون". اهـ كلام بدوي

أقول: ويبدو في كلا رأيَيْ أفلاطون في الزمان أنه ينزع إلى كون الزمان موجودًا مجردًا، سواء كان حادثًا مع حدوث السماء كما في الرأي الأول، أو كان سرمديًا لا أول له كما لا أول للواجب الوجود المثال والنموذج بحسب الرأي الثاني.

وقد اشتهر عند كثير من المتكلمين الإسلاميين قول أفلاطون بحدوث العالم، خلافًا لجزم أرسطو بقدمه ولا أوليته وإن كان معلوله، ولكونه مقدار الحركة لواجب الوجود بواسطة بعض العقول أو بلا واسطة.

وقد وضّح بدوي الفارق بين رأي نيوتن وليبنتز وكانط في الزمان بطريقة مفيدة يحسن نقلها هنا ليزداد هذا المبحث وضوحًا، قال:

نجد نيوتن قد قسّم الزمان إلى زمانين: مطلق ونسبي، أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته، غير نسبة إلى أي شيء آخر خارجي، ويسيل باطِّراد ورتابة، ويسمى أيضا باسم المدة.

وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبي: ظاهريًا عاميًا، وهو مقياس حسيّ خارجيّ لأية مدة بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون دقيقًا، وقد لا يكون متساويًا مطردًا. وهذا الزمان الثاني يستخدم في الفلك مقياسًا لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان الفلكين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق كما قلنا لا يرتبط بأي حركة" اهـ.

فالزمان في نظر نيوتن هو زمان مطلق لا علاقة له بحركة المادة والجسمانيات، ولذلك فهو ليس زمانًا محايثًا قائمًا بالمتحركات، بل هو مفارقٌ، قريب مما ذكره أفلاطون. وفي هذه الجهة يخالف تصور أينشتاين الذي يمنع المفارقة بين الزمان والمتحركات، ويعتقد بأنه بُعدٌ من أبعاد الموجودات المتحركة، ولذلك يتكلم أينشتّاين عن الزمكان كمركب، فالحركة تؤثر في الزمان عنده، بينما عند نيوتن الحركة والمتحركات مطردة في الزمان.

وأما الزمان في نظر ليبنتز فهو كما قال بدوي: "نظام التوالي، وهو لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى، أي أنه تابع للأشياء، وليس سابقاً

عليها، ويسوق الدليل على هذا معتمدًا على مبدأ العلة الكافية فيقول: إنه لو اعترض إنسانٌ إنسانًا قائلاً: لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه بسنة؟ واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئًا ليس من الممكن أن يكون ثمت علة لماذا فعل ولم يفعل غيره، أي أنه لا توجد هنا علة لكونه خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون غيرها". اهـ

وبناءً على هذا يكون هذا الفيلسوف ينظر للزمان على أنه محايث للمتحركات، فهو تابع للحركة والنسب التي تقوم بين المتحركات، ولذلك لا معنى للقول بأن الله لِمَ لَمْ يخلق العالم قبل وقت خلقه بساعة مثلاً، وذلك لأن الساعة هي تقدير الزمان، فإن كنا نتكلم عن زمان حقيقي قبل وجود العالم، فلا معنى لهذا السؤال لانعدام موضوعه، أعني أنه لا زمان قبل العالم لكي يتم تقديم خلق العالم بساعة مثلاً، بل الزمان نشأ وثبت بخلق العالم أو مع خلق العالم لا قبله، وهذا التصور قريب من تصور المتكلمين كما ترى.

وأما إيمانويل كانط فقد عرض عبد الرحمن بدوي مذهبه في الزمان بصورة جيدة نوردها هنا، قال:

تناول كانط مشكلة الزمان بتفصيل وعمق، وينقسم عرضه لمذهبه في الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي ومتعالي.

في العرض الميتافيزيقي بين لنا:

١- الزمان ليس تصورًا تجريبيًا مستمدًا من تجربة، وذلك أن المعية أو التوالي لا يقعان تحت الإدراك الحسي إذا لم يكن

الامتثال القبليّ للزمان أساسًا لهما. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئًا يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيء آخر (المعية) أو في وقتين مختلفين (التوالي)، إلا على أساس تصور وجود زمان قبليّ تجري عليه المعية أو التوالي.

٢- الزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات، ونحن لا نستطيع التجرد عن فكرة الزمان بالنسبة إلى الظواهر بوجه عام، لكننا نستطيع التجرد عن الظواهر بالنسبة للزمان، وبعبارة أبسط الظواهر لا تُدرك بدون تصور زمان، ولكن الزمان يُتصور بدون ظواهر.

٣- وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادئ الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام، وليس للزمان غير بُعد واحد.

٤- الزمان ليس مدركًا تصوريًا منطقيًا بل هو شكل من العيان الحسي.

٥- لا نهائية الزمان لا تعني شيئًا أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكنًا إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساسًا له، ولهذا يجب أن يكون الامتثال الأصلي للزمان معطىً على أنه لا محدود.

وفي العرض المتعالي يبين كانط:

أ- أن الزمان ليس شيئاً موجودًا في الواقع، أو أنه داخل في تركيب الأشياء كتعيين موضوعيّ لها.

ب- والزمان ليس شيئًا آخر غير شكل الحس الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالتنا الباطنية.

ت- والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة، وليس للزمان قيمة موضوعية إلا بالنسبة إلى الظواهر لأنها موضوعات لحواسنا.

ويحارب كانط وبشدة كل دعوى تدعي أن للزمان حقيقة مطلقة، فيقول: إن للزمان حقيقة تجريبية لكن ليس له حقيقة مطلقة. اهـ.

فالزمان عند كانط هو معطى قبلي حاصل في الذهن أو العقل يساعد في فهم الظواهر، ولكن ليس له حقيقة موضوعية. فهو أقرب إلى المفهوم الاختراعي بالنسبة للأمر في نفسه، أو الانتزاعي بالنسبة إلى الظواهر.

وجاء في كتاب (الزمان في الفلسفة والعلم) ص ٢٩ أن هيغل الفيلسوف الألماني قال بأن الزمان غير حقيقي، لأن صميم مفهوم الزمان في نظرهم غير مترابط مع نفسه، وهذا ما يمكن أن تؤدي إليه فلسفة هيغل التي رأت الزمان كالمكان: جزيئات منفصلة لا اتصال بينها، وكائنة خارج نطاق الذات والروح المطلق.

ومال الأفلاطونيون الجدد في كيمبردج إلى أن الزمان يعزى لله، وأنه واحد من أشياء قليلة جدًا تتسم بأنها حقيقية، فقد تمسكوا بحقيقة الزمان

وجوهريته التي يفرضها العقل، ولكنهم أنكروا ربطه بالحركة والأفلاك وبالأشياء التي تتغير في داخله، ورفضوا قياسه بها، وقالوا: إن قياس الزمان عملية منطقية بحتة.

وعلى الطرف المقابل لهؤلاء، وللمثاليين عموماً نجد التجريبيين الذين يرون الزمان شكلا موضوعياً للعالم، فإنه كما قال وليم جيمس تصور كوّنّاه من العلاقات الوقتية، التي هي معطى حسي في خبرتنا بالديمومة والحاضر المستمر دائمًا، فقياس الزمان من ثَم عملية تجريبية بحتة تتم من خلال المعاينة الحسية للحركة، لأن الزمان نفسه لا يُدرَك إلا من خلال حركة الأشياء.

ونقل مؤلف الكتاب عن بعض الباحثين الغربيين أنه لا المثاليون الخلّص على صواب، ولا التجريبيون الخلّص على صواب، إذا لا توجد أية حقائق أو وقائع لا تصورية ولا تجريبية يمكنها أن تحدد بصورة مطلقة وحدة القياس الوحيد الصائب للزمن.

فقياس الزمن مسألة اصطلاحية اتفاقية بحتة قد تقوم على عناصر مثالية وتجريبية معاً.

أقول: وهذا التقرير جيد ولطيف.

وأكمل مؤلف الكتاب بقوله: وبين المثالية والتجريبية يقف كانط الذي لا ينكر موضوعية الزمان، لكنه ينكر واقعيته المطلقة. فالزمان كما طرحه كانط في نقد العقل الخالص ليس معطى حسياً مأخوذًا من أية تجربة عينية، لكنه صورة قبلية شرطية ضرورية لأية تجربة، فالزمان لا يقوم على الظواهر ولكن

الظواهر هي التي تقوم على الزمان، ولا تُدرك ولا تتحقق إلا من خلاله، والزمان الكانطي واحد ليس كثيرًا، والأزمنة المختلفة أجزاء من هذا الزمان الواحد، وهو لا متناهٍ لأن كل آنٍ قبله آن وبعده آن. انتهى من الكتاب المذكور وهو وصف مفيد.

عودة إلى مسألة المدة التي قبل العالم

إذا ثبت أن الله تعالى فاعل بالاختيار، فكل مخلوق له جل وعلا لا بد أن يكون حادثًا، ومفهوم الحادث كما مر هو الذي لم يكن ثم كان، وليس الذي سبقه زمان لم يكن فيه موجودًا. وإذا ثبت ذلك ثبت أن الزمان حتى على فرض كونه مجردًا مفارقًا للمتحركات والمادة يَجب أن يكون حادثًا، وحينئذ يكون الجواب عن السؤال بأن الله خلق العالم في زمان ما، فلم لم يخلقه قبل هذا الزمان بساعة مثلًا؟ ولم لا يجوز أن يكون العالم قديمًا سهلًا ميسورًا؟ فعلى كون الزمان مفارقًا فهو حادث وله أول، وحينئذ يرد السؤال على الزمان وعلى العالم. والجواب عنهما واحد، وهو أن الله تعالى إذا خلق شيئًا فلا يشترط لخلقه أن يكون الزمان موجودًا وشرطًا لخلقه، لأن الزمان نفسه يكون مخلوقًا إذ لم يكن ثم يكون، ويستحيل في هذه الحال أن يقال إن الله لكي يخلق الزمان يجب أن يخلقه في زمان. وكذلك العالم ليس شرط خلقه أن يكون مسبوقًا بالزمان بل قد يكون الزمان ناشئاً بنشأة العالم، وحتى لو كان الزمان مفارقًا سابقًا، فيكون حادثًا، ويكون الجواب عندئذ تامًا أيضًا.

والذي يتوهم ضرورة سبق الزمان يكون الجواب ببيان مفهوم الزمان ومفهوم الحدوث لا أكثر.

وإذا كان العالم مخلوقًا له أول، فلا معنى للقول إنه قد يخلق قبل هذه اللحظة بساعة لأن هذه الساعة المشار إليها غير موجودة أصلاً بناءً على كون الزمان محائيًا للعالم الحادث موجودًا في ضمنه أو منتزعًا من حدثه، ويكون السؤال مضارعًا لأنه يقال هل يصح أن يخلق الشيء قبل جزئه أو قبل لازمه؟

ومن الظاهر أن هذا السؤال متناقض باطلٌ عقلًا.

وإذا كان السائل يعتقد أن الزمان مجرد لا متناه ولا أول له، يكون الجواب أولًا بإبطال هذا التصور للزمان، ثم إن لم يقتنع ببطلان ذلك، قيل له: للفاعل المختار أن يخلق العالم في أي لحظة من لحظات هذا الزمان، ولا يلزم أن يكون هناك مرجح لاختياره خلقَ العالم في هذه اللحظة دون ما سواها غير إرادته واختياره.

بحوث متعلقة بدليل الحدوث

بعض الناس يقولون إن الطبيعة هي التي صنعت الكون، وهذا لا يُقصد منه أن الطبيعة كانت قبل الكون فصنعته، بل إما أن يراد به أن هذا العالم هو على هذا النمط والترتيب منذ القدم ولا أول لذلك حتى يسأل عن سببه وفاعله، وإما أن يراد إن القوانين نشأت في الكون نتيجة اتفاقات ومناسبات معينة ظلَّت تتراكم إلى أن رأيناها نحن الآن بعد هذا الزمان المتطاول بهذه الصورة المعقدة التي تدفع الإنسان للتساؤل عن سبب وصانع للكون، ولو تأمل الإنسان قليلاً يعرف أن هذا النظام قد ينشأ اتفاقًا على النحو الذي ألمحنا إليه.

أما الإشكال الأول وهو المبني على دعوى أن الكون على هذه الصورة منذ الأزل، وما كان كذلك أزلًا فلا يسأل عن سببه. فجوابه أنا قد أثبتنا أن العالم محدثٌ بذاته وصفاته، وما كان محدثًا لا يجوز عزو نظامه ووجوده إلى ما ذكرتم من الثبوت أزلًا هكذا، لأن الحادث لا يكون قديمًا كما لا تكون صفاته قديمة.

وأيضًا قد يَعسر تفسير كثير من الأمور الحادثة في هذا الكون والتي نشاهد حدوثها بالحس أو بالرصد والتجربة مع الزعم بأن الكون قديم، فلو كان الكون قديمًا كما زعمتم بصفاته لاستحال حدوث الحوادث. وما دام توجد الحوادث فلا بد لها من سبب حادث موافق لها، فإنكم تتكلمون عن علل طبيعية متناسبة في الزمان والحقيقة.

فظهر من هذا التحليل الموجز أن فرضهم وزعمهم قدم الكون وأنه كافٍ لتفسيره وكونه على هذا النحو غير صحيح ولا مقنع.

وأما القائلون بالطبيعة وأن القوانين تعزى إليها، فقولهم هذا يعسر تصديقه، لأن ما كان بالاتفاق لا يكون شائعًا ولا مطردًا، بل الاتفاق مبني على القلة والندرة. وأيضًا قد يعسر تعقل إمكان وجود الكون على هذا النُّظُم في هذا الزمان القصير نسبياً وهو ١٣٫٧ مليار سنة، ومع ملاحظة حجم الكون فإن عدد الذرات التي يشتمل عليها مع الزمان يحيل إمكان وجود هذا النُّظُم المطَّرد في جميع الجهات والنواحي في هذا العالم المترامي الأطراف. وقد بيَّن كثير من العلماء أن الاتفاق والمصادفة يحتاج إلى زمان أكثر بكثير من عمر كوننا وحجم أعظم بكثير منه ليمكن نشوء هذا النظام حسب نظرية الاحتمالات.

والحقيقة أن العاقل يميل إلى الابتعاد عن نظرية الاتفاق والمصادفة في تفسير الكون، وهو يراها غير كافية لتفسير حدث جزئي كسقوط المطر في المكان الفلاني، أو حصول خسوف للقمر مثلاً في الزمان المعين، أو حتى حصول حرب بين بلدين في فترة معينة، بل لا تقوى على تفسير وقائع وأحداث تتعلق بالأفراد والجماعات. ولذلك فالمستقيم العقل ينأى عن الركون إلى هذه النظريات الضعيفة ليقيم عليها تصوره لهذا الوجود.

وفضلًا عن ذلك فإن الطبع فعله مستمر وذو كون واحد وصورة واحدة، فيعسر بناءً على ذلك تفسير كل هذه الصور المعقدة المركبة المشاهدة

الاطراد في هذا الكون.

ومن سلَّم أن هذا الكون حادث فإنه يعسر عليه مبدأ تفسير أصل حدوثه، أي انتقاله من حالة العدم إلى الوجود، فضلا عن تفسير حصول هذا النظام المعين فيه مع إمكان نُظُمٍ أخرى أو العشوائية مثلًا، فما الذي رجح حصول هذا النظم دون كل ما سواه من الاحتمالات؟! وقد احتار كثير من الفلاسفة والطبيعيين في تفسير أصل نشأة الكون، فصاروا يقترحون نظريات تدعوا للعجب وافتراضات غريبة لو تأملها العاقل لاكتفى بمجرد فهم المقصود منها ليردَّها على قائلها.

واستحالة وجود الممكن وحده دون مرجح سواه أمرٌ بديهيٌّ، ولذلك ترى هؤلاء يضطرون إلى مناقضة بديهيات العقول لتسويغ افتراضاتهم، وما ألجأ إلى هذا النحو من النظريات فهو مردود.

وسواء في تقرير ما ذكرناه إن كانت المقدمة القائلة باستحالة حدوث المعدوم بنفسه أو بلا سبب بديهة، أو نظرية مبرهَنة، ولا يضرنا أي من الاحتمالين، فكلاهما يرجّح بطلان دعوى الخصم كما قلنا.

وبعض من تعلق بهذه المقدمة ألجأ سخافة نظريته إلى اعتبار العدم شيئًا ذا خصائص وصفات، وهذا قلب للحقيقة، فإن العدم عدمٌ ولا خصائص وجودية له، وقوله هذا يؤول إلى القول بقدم الكون مع الزعم بأن للكون حالتين، حالة العدم (وهي وجوديةٍ يسميها عدمًا)، وحالة الوجود المشاهَدة.

وهذا القول سخيف كما هو ظاهر.

دليل الحدوث في القرن العشرين

إن الأصول العقلية والمنهجية العلمية تقتضي أنه إذا كان هناك دليل على شيء ومطلب ما، فالمفروض أن يبقى دليلاً وإن مضى على معرفته قرون، فتغير الزمان لا يغير من حقيقة الدليل خصوصًا في المطالب العقلية، وأما عادات الناس فلأنها وضعية قابلة للتغير فما كان من الأدلة معتمدًا عليها فقد يتغير بتغيرها، لا بتغير نفس الزمان، وإذا أطلق أن الأحكام لا ينكر تغيرها بتغير الزمان فهذا هو المقصود. أما بالنظر للدليل نفسه وظروفه وشروطه والتي يكون بها دليلًا فيدوم ما دامت.

والمفروض أن الأحكام العقلية والأدلة القائمة على العلاقات العقلية التي لا تعتمد على عادة وتكون دلالتها ذاتية أو موقوفة على مجرد العقل، فهذه لا تتغير بتغير الزمان ولا المكان أيضًا، لأن حقيقتها وشروطها وكونها دالة على ما هي دالة عليه لا شيء من ذلك بمتوقف أصلًا على تغير العادات والأوضاع.

وهنا نقول:

إن دلالة دليل الحدوث من هذا النمط، ولذلك فإننا نعلم أنه لا يضر دليل الحدوث تقلب الدهور والأعصار، ولا يضاد دلالته ظهور الاختراعات العلمية أو الترتيبات الاجتماعية والقانونية ونحو ذلك، فهو إذا كان عقليًا فستبقى دلالته صحيحة.

وبعض الأغرار يتوهمون أن لكل عصر دليلًا يناسبه، ويزعمون أنه إذا

كان دليل الحدوث مناسباً للقرون الحالية فهو لا يجدي نفعًا في عصر العلم والاختراعات والتقنيات الحديثة، فتراهم إذا سمعوك تتحدث بدليل الحدوث لآلو ألسنتهم ولووا وجوههم وأشاروا أنك بهذا تثبت رجعيتك وتخلفك الفكري، وعدم محاورتك للعصر والأوان.

وهؤلاء لو كانوا يعرفون حقيقة الدلالة، ومعنى كون الدليل عقليًا لما تلبسوا بهذه الأحكام الباطلة، ولما فضحوا أنفسهم بالتصريح بهذه الآراء التي يخجل منها من له أدنى درجات المعرفة الحقيقية. ونحن لا نلتفت لأساليب هذه الاتجاهات مهما كان بريقها لامعًا، وسلطانها حاكمًا، فإن تعويلنا على الحقيقة الثابتة في نفسها لا على ما يصطنعه الرجال وتسخره سياسات آنية ومصالح بشرية. ولذلك لا نتردد لحظة في الإعلان عن موقفنا في تأييد هذا الدليل في مختلف الأحوال، والمنتديات والمؤتمرات، لا نستحي من تقرير الحق، وإن قاومته جمودات أذهان قوم غافلين، ولا يثنينا عن المضي في سبيلنا هذا مؤامراتهم وإصرارهم على وجاهة ما يزعمون، لأنا نعلم أن لنا الحق كما يزعمونه لأنفسهم بترجيح ما نراه راجحًا وإن أبت ذلك نفوس أكثر البشر.

وقد استهان كثير من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين بوجاهة هذا الدليل، وأصر بعضهم على عدم قوته كما زعموا ببطلان مقدماته، ولذلك ترى كثيرًا منهم يصرح بكل جرأة بقدَم هذا العالم، ولو كانوا يرون له وجاهة لما قالوا بما قالوا. ونحن نعلم أن حربًا طاحنة حصلت بين المتكلمين الذين ينصرون دليل الحدوث، وبين كثير من الفلاسفة الزاعمين قدم العالم، نعلم أن المتكلمين أصروا على سلامة موقفهم رغم المبالغات والتبجحات الهائلة التي كان يقول

بها المتفلسفة والمخالفون، وقد أدت هجمات الفلاسفة المتتالية إلى زعزعة كثير من الناس بدليل الحدوث، بحيث صاروا يبحثون عن مسالك أخرى يركنون إليها أو يميلون إلى دعاوى الفلاسفة، واستمر هذا الحال بين الفريقين خلال العصور الماضية، إلى أن تغيرت وجهات نظر كثيرين منهم في العصر الحديث تجاه دليل الحدوث، ولم يكن ذلك لأنهم أعادوا النظر وتأملوا في مقدمات الدليل، وأدركوا لذلك وجاهته، بل لأن موضوع حدوث العالم ثبت من طريق آخر غير الطريق العقلي المحض، ومن دون اعتماد في ظاهر الأمر على التحليل العقلي على النسق الذي جرى عليه السابقون، وهذا لما ظهرت نظرية الانفجار العظيم على يد بعض الفيزيائيين من علماء الطبيعيات، وأثبتوا بناءً على ملاحظات لبعض خصائص الطبيعة وبعض المعادلات والقوانين أن هذا العالم الذي نشاهده لا بد أن يكون له بداية ويستحيل أن يكون قد مر على وجوده ما لانهاية له من الأزمان، وهذا هو الطريق التي تفاجأ منه كثير من الأعلام وخضعوا له، لأن هذا المسلك من الاستدلال وطرائق الفهم أقرب إلى مناهج التجربة التي درج الناس على الخضوع لها في هذه العصور. ولما كان من جنسها لم يملك كثير من المخالفين لحدوث العالم إلا أن يَخضعوا لهذه النتيجة، لأن واسطة ظهورها كانت عبر المناهج والطرائق التجريبية والتحليلية التي يرون أولويتها وصحتها.

ولما نظروا في نتيجة هذه المناهج التجريبية والنظريات الفيزيائية ووجدوها تقرر حدوث العالم، تنبهوا إلى وجوب مراجعة ما كان المتكلمون يقررونه من مناهج وطرائق عقلية توصل إلى حدوث العالم أيضاً، وهذا هو السبب الذي

يفسر عودة الروح في دليل الحدوث، أو بتعبير أصح يفسر عودة العقل لهؤلاء ليعرفوا سلامة هذا الدليل ورجحانه، وإن كان الباعث لهم ليس هذه السلامة والرجحان.

وقد لاحظ الفلاسفة الغربيون والفلاسفة المتقدمون واللاهوتيون المسيحيون والمتكلمون أن الدليل الكوني، أي الدليل الذي يعتمد في إثبات وجود الله على ملاحظة الكون من جهة من الجهات إما وجوده أو بعض خصائصه العامة مثل التغير أو الحركة أو السببية أو ظاهره الوعي أو النظام أو بعض ما يشتمل عليه العالم مثل الترتيب الخاص. وبغض النظر عن أشكال الأدلة الكونية فهي على أنواع:

- منها ما يعتمد على استحالة ارتداد الأسباب اللانهائيّ، أي استحالة التسلسل اللانهائيّ في الماضي.
- ومنها ما يعتمد على وجوب رجوع العالم إلى فاعل أو سبب من دون التوقف على بطلان التسلسل.
- ومنها ما يعتمد على مقدمات واقعية تثبت أن هذا العالم بما يشتمل عليه من صفات لا يمكن أن يكون قديماً وإلى ما لا نهاية، وعليه فيجب أن يرجع إلى فاعل يفعله.

وبعض الفلاسفة يجيزون التسلسل في الماضي ومع ذلك يقولون بوجوب وجود سبب كافٍ لوجود العالم ووجود هذه العلل اللانهائية أيضاً، لأن العقل يحكم باستحالة استقلالها في الوجود بنفسها.

وقد ذكرنا نحن أن الدليل الكلامي، الذي هو دليل الحدوث، يوجب أن يكون العالم الموجود حادثًا ويحيل كونه قديمًا وذلك بناءً على النظر في صفاته التي يتصف بها وخصائصه.

ومن رجع من الناظرين في هذه المسألة إلى اعتبار دليل الحدوث صحيحًا بناءً على ما لاحظه من خصائص فيزيائية، كمن اعتمد على نظرية الانفجار العظيم أو على قانون الديناميكا الحرارية (Thermodynamics) وما يوجب من إحالة كون العالم بصورته التي نلاحظها قديما، لا يلزم عندهم استحالة أن يكون هناك عالم آخر غير هذا العالم حدث قبله وانعدم، وكذا عالم آخر قبل هذا العالم وهكذا لا إلى بداية في العوالم، وهذا كما هو ظاهر رجوع إلى افتراض صحة التسلسل وعدم استحالته عقلاً، وقد وجدنا بعض المتقدمين يقولون بذلك، ولاحظنا أن بعض الفيزيائيين المعاصرين اخترعوا نظريات في العوالم المتذبذبة لا إلى بداية، وهذا متطابق مع ما كان يقرره المتقدمون من التسلسل إما في الحركات أو في المواد.

ولا يمكن قطع هذا الاحتمال إلا إذا لجأنا إلى دليل عقلي لحسم الأمر من أصوله فيحيل التسلسل ويحيل قدم العالم. وبخلاف ذلك يبقى هذا الاحتمال مفتوحًا. ومع ملاحظة نظرية الانفجار العظيم وما تدل عليه واقعيًا من حدوث العالم، إلا أن هذا لا يمنع وجود عالم آخر قبله حادثًا، وهكذا ينفتح الباب أمام هؤلاء ليهربوا من الاعتراف بضرورة وجود فاعل واجب الوجود لهذا العالم، خصوصًا إذا كانوا ممن يقولون بإمكان الاتفاق والمصادفة وبجواز ظهور الممكن الذي كان معدومًا إلى متن الوجود إلى من دون

الاعتماد على واجب الوجود وفاعليته، وذلك بغض النظر عن التسويغات والتفسيرات التي يعتمدون عليها في قولهم هذا الذي يبدو لأول الأمر ولذوي العقول الراجحة باطلاً.

نظرية الانفجار العظيم وصف ملخص

نشأت نظرية الانفجار العظيم نتيجة ملاحظات أحد العلماء المشهورين وهو ألفريد هابل لتباعد المجرات عن بعضها البعض، وهذا يعني أن الفضاء المكاني المتري لهذا الكون في تباعد مستمر، مما يستلزم أن الكون كان قبل ذلك أقل حجما مما نلاحظه عليه حاليًا، ولو رجعنا إلى الوراء حسب ما تقرره النظرية حوالي ١٣٫٧ مليار سنة فسنجد أن هذا العالم قد تكوّن من حالة أولية ذات كثافة وحرارة عاليتين لا شبيه لها، ولا تضبطها قوانين معينة، ولذلك يسمون هذه الحالة بالمتفردة وهذا يدل أن للكون بما فيه الزمان والمكان، اللذين لا وجود لهما بمعزل عن المادة، بداية، وقد تم تقدير هذه البداية عن طريق الرجوع إلى الوراء في معادلات رياضية تصف تمدد الكون. وتحظى هذه النظرية حتى الآن بأعظم تأييد لها بين علماء الطبيعة والكونيات، لأنها النظرية التي تفسر معظم مظاهر الكون وحالاته الماضية والحاضرة.

وقد تفاجأ كثير من الملاحدة والماديين من هذه النظرية ولم يعرفوا كيف يتخلصون منها ومن دلالاتها التي تخدم نظرة الأديان في حدوث العالم، وتمهد للمتدينين إثبات وجود فاعل فاتحة الباب لذلك مشرّعًا. لا سيما ونحن نعلم أن كثيرًا من علماء الطبيعية كانوا يزعمون أن هذا العالم قديم لا أول لوجوده، ويحاولون الاستدلال على ذلك بشتى الطرق والمناهج، كما رأينا في

المادية الجدلية التي كانت تزعم أنها النظرية العلمية الوحيدة القادرة على تفسير العالم بما فيه من خصائص. وهذا الزعم اندثر الآن وتلاشى لا بناء على جهود المتدينين وعلماء الكلام فقط، بل بناء على جهود وبحوث علماء الطبيعة الذين مشوا في استنتاجاتهم بحسب ما تدلهم عليه مقدماتهم وملاحظاتهم التجريبية لهذا العالم.

وقد يكون هذا أقوى مثال أن النظر في هذا الوجود من شأنه أن يفضي إلى معرفة أن له خالقًا إذا تم الالتزام الصارم بقواعد النظم السليم، أما من يفضل العناد ويرجح مجرد الاحتمالات على المشاهدات الواقعية فلا شيء يضبط فكره، لأن الذي يوجهه هو رغبته وهواه لا الطرق المنهجية ولا الدلائل العقلية والتجريبية.

ومن نتائج هذه النظرية كما ألمحنا أنها تدل على أن كلًا من الزمان والمكان لهما بداية في النشوء، وأنهما حادثان، وهذا هو التصور الأقرب لما كان المتكلمون والإسلاميون يقررونه من قرون ويدافعون عنه أمام الفلاسفة ومن تأثر بهم من الإسلاميين.

ومهما حاول كثير من الفيزيائيين في القرن العشرين لتصميم نظريات ونماذج تجنبهم الوصول إلى البداية المطلقة للكون، فإنهم يفشلون، ولم تلاق اقتراحاتهم التي روجوا لها وقدموها للمجتمع العلمي بصورة نظريات قبولًا من العلماء، وبقيت نظرية الانفجار العظيم هي النظرية الأقوى والأكثر احتمالية من بين جميع النظريات التي قدموها لتكون بديلاً عنها.

ولا شك أن كل من يفهم ما تقرره نظرية الانفجار العظيم فإنه يدرك عن قرب أنه مهما كان السبب أو الفاعل لهذا الانفجار فإنه لا بد أن يكون له قدرة هائلة، ولا يمكن تفسير نشأة الكون هكذا من العدم إلّا إذا خضع العقل لأن هذا العالم هو قادر مريد عالم مختار، وأنه مخالف في الحقيقة والصفات لهذا العالم، لأنه لو كان مثله أو شبيهاً له للزمه الحدوث كما لزم هذا العالم، ولزمه الافتقار إلى موجد كما لزم هذا الكون. وهذه هي أهم الصفات التي كان المتكلمون يناضلون -وما زالوا- لإثباتها للفاعل الحكيم.

طريق آخر لإثبات حدوث العالم

باستخدام القانون الثاني للديناميكا الحرارية

في أي نظام مغلق تنحو العمليات نحوًا معينًا، وبناء على هذه العلاقات يمكن أن يتمكن العلماء من استنباط حالة النظام في زمان معين تبعًا لحالته المعروفة.

ويدور هذا القانون على أن الحرارة تنتقل بصورة طبيعية من الجسم الأكثر سخونة إلى الجسم الأقل سخونة وليس العكس، ويستحيل أن تنتقل الحرارة من جسم حرارته منخفضة إلى جسم حرارته مرتفعة بشكل غير محدود ما لم يبذل شغل خارجي عن النظام.

وقد طبق العلماء هذا القانون على الكون من حيث هو نظام كليّ، فرأوا أنه يمكن التنبؤ بحالته المستقبلية المتوقعة بناءً على ذلك، فإن الكون ينبغي أن يتجه لحالة الموت الحراري أو حالة من الاستقرار والاتزان التام، وهذا ما يبعث على التساؤل: إذا كان زمان الكون كما يقولون أزليًا، فلم لم يصل إلى هذه الحالة من الاستقرار حتى الآن؟ فالكون في هذه الظروف المدَّعاة سيؤول إلى حالة من الكثافة القليلة جدا والظلمة والبرودة التامة، أي إلى الموت، وهذا لأن الطاقة لا تفنى ولا تستحدث تلقائيا في نظر العلوم التجريبية، وما لم يتدخل عامل خارجي في الكون وفرضنا الكون أزليا فكأنه يجب أن يكون قد وصل إلى حالة الاستقرار منذ دهور كما هو ظاهر.

وهذا القانون يشير إلى أن للكون وللزمان بداية، ولو كان الكون أو الزمان أزليا لكان التبادل الحراري قد تم وتوقف في تلك الأحقاب الطويلة الممتدة، وبالتالي لا تصبح في الكون أجسام حارة كالشمس وبقية النجوم، وأخرى باردة كالكواكب والأقمار وغيرها، أي لبردت النجوم وصارت بدرجة حرارة الصقيع وانتهى كل شيء في الكون، أو على أقل تقدير لصارت درجة الحرارة متساوية في جميع أرجاء الكون.

وهذا القانون كما يظهر يقوم دليلًا قويًا على المقدمة الأولى من أدلة دليل الحدوث وهي أن الكون حادث، ويكون بمثابة الدليل التجريبي من جهة والنظريّ من جهة أخرى.

مسألة ذبول الشمس عند الغزالي

عند التأمل في نظرية الانفجار العظيم وفي القانون الثاني للديناميكا الحرارية، نرى أنهما يرجعان إلى معنى واحد، وهو أن العالم لو كان متغيرًا كما نراه، سواء في التباعد والتقارب كما في الانفجار العظيم، أو في انتقال الحرارة من جسم إلى آخر كما في القانون الثاني للديناميكا الحرارية، فإن هذه الأوضاع والخصائص تدل على أن العالم لا بد أن يكون له بداية لوجوده، لأن عمليات التغير هذه ووجودها الحاضر تتنافى مع فرض كون العالم أزليًا لا بداية له.

وهذا النحو من التفكير هو لون من وجوه الأدلة التي اعتمدها المتكلمون، وحاصلها أن التغير يدل على استحالة القدم، إما باستحالة عقلية بناء على لزوم انقطاع السلسلة في الماضي لاستحالة وجود اللانهاية فعليًا، وإما

استحالة واقعية، لأن هذا النحو من التغير يستلزم أن يكون للكون بداية ولا بد لوجوده من فترة زمانية محدودة، هي بالضرورة أقصر بكثير من اللانهاية.

وهذا النحو الذي سميناه وجهًا واقعيًا دالّا على استحالة قدم العالم ولزوم كونه حادثا، يصح الاعتماد عليه أيضًا في حالة أخرى، وهي إذا ادّعى واحدٌ أن العالم موجود منذ مائة مليون سنة على هذه الصورة مثلًا، ولما سبرنا خصائص الكون ولاحظنا هذا النحو من تغيراته وأحواله، سنعرف مثلا أن الكون وهو حامل ومتصف بهذه الأحوال يستحيل رياضيًا أن يكون قد مضى عليه مائة مليون سنة، لأن الشمس مثلا ستنطفئ، في مدة أكثرها عشرة ملايين سنة، والتعادل الحراري سيقع في فترة خمسين مليون سنة لا أكثر، فدعوى وجود الكون إذن طوال فترة مائة مليون سنة دعوى غير واقعية ومتناقضة مع خصائص الكون.

بهذه الطريقة إذن يمكن إثبات أمرين، الأول: استحالة كون العالم أزليًا، والثاني: استحالة أن يكون فترة وجود الكون أكثر فترة مدّعاة. وكلا الأمر يستلزم حدوث الكون.

وهذا النحو من النظر كان قد تنبه له بعض العلماء عندما كانوا يناقشون دعوى الفلاسفة في أن العالم أزلي لم يزل موجودًا على هذه الصورة، فتم البرهان لهم أن دعوى الأزلية متناقضة مع واقع هذا العالم وخصائصه.

وممن ناقش الفلاسفة بهذا النحو من النظر الإمام الغزالي في رده على من قال منهم بقدم العالم. فلننقل ما ذكره في كتاب تهافت الفلاسفة مع شيء

من التعليقات عليه.

بحث الإمام الغزالي إمكان أبدية العالم في المسألة الثانية من كتابة الشهير (تهافت الفلاسفة) وذكر أن العالم عند هؤلاء الفلاسفة كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك ولا يزال كذلك. وذكر أن لهم دليلين خاصين على هذه المسألة فوق ما ذكره في الأزلية التي رد عليهم فيها في بحثه في المسألة الاولى من كتاب التهافت. وما يهمنا هاهنا هو الدليل الأول الذي نقله عنهم وكيفية إبطال الغزالي لهذا الدليل.

قال الغزالي(١):

"الأول ما تمسك به جالينوس، إذ قال لو كانت الشمس مثلًا تقبل الانعدام، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة، والأرصاد الدالة على قدرها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة، دل على أنها لا تفسد" اهـ.

أقول: يعتمد جالينوس هنا على الأرصاد الواقعة في المدد التي حصلت فيها، ولنفرض أنها أربعة آلاف سنة، أو حتى عشرة آلاف سنة فيقول: إن من كانوا قبلنا رصدوا الشمس وراقبوها فعرفوا أن مقدارها هو المقدار الكذائي، ولنفرضه (س) مثلا، فلو كانت الشمس تذبل، لذبلت خلال هذه

---

(١) صفحة ١٢٦ من طبعة سليمان دنيا

المدة المتطاولة وفقدت قدرًا من قدرها، ولاستطعنا رصده، أي ملاحظة هذا النقص في المقدار، ولكن لما رصدناها بعد تلك المدة وجدنا أن المقدار الذي كان للشمس قبل عشرة آلاف سنة ما زال نفس المقدار الذي نراه الآن.

وهذا يدل على عدم تناقض مقدار الشمس ولا ذبولها وهو يدل على أن الشمس أبدية كما كانت أزلية.

هذا هو خلاصة الدليل، وبقليل من التأمل نلاحظ وجود فساد وخلل فيه من عدة جهات.

الجهة الأولى: أن الشمس لو ذبلت وفقدت مقدارًا، فيمكننا خلال هذه المدة معرفة مقدار الذبول بحسب أجهزة الرصد المتوفرة في زمانهم.

وهذا غير مسلَّم، فيمكن أن تكون الشمس تذبل وتفقد مقدارًا فعليًا خلال هذه المدة، ولكنا لم نتمكن من إدراك حصول هذا الفرق في المقدار لقصور آلياتنا وضعف أجهزتنا، أو لعدم كفاية المدة بحيث يظهر لنا هذا الفارق في المقدار.

يعني ربما لو طالت المدة لعرفنا الفرق في المقدار، وزعمكم أنها مدة كافية وهذا غير مسلَّم.

الجهة الثانية: أن الأوائل الذين رصدوا مقدار الشمس كيف يعلمون أن رصدهم دقيق جدًا ومطابق تمامًا لمعرفة مقدار الشمس كما هو، بل إن طرائقهم تدل على أن تقديراتهم تلك تقريبية لا أكثر، وربما يكون عدم دقة التقريب سببًا في عدم ملاحظة فرق الذبول.

وهذا أيضًا وارد على الذين قاموا برصد الشمس في زمان جالينوس.

الجهة الثالثة: أنهم حصروا الذبول في الذبول التدريجي، وما المانع من حصول الذبول الدفعي؟ نعم هو مستبعد نظرًا لافتراض اطراد قوانين الكون، ولكنه غير مستحيل، فلا يصح الحكم بإحالته وعدم اعتماده.

وبعد، فهذه بعض الوجوه التي قد يتخلل منها الخلل لاستدلال هؤلاء الفلاسفة، وقد يوجد غيرها. فلنرَ الآن كيف ناقشهم الإمام الغزالي، قال:

"الاعتراض عليه من وجوه:

الأول: أن شكل هذا الدليل أن يقال:

إذا كانت الشمس تفسد، فلا بد أن يلحقها ذبول، لكن التالي محال. فالمقدم محال.

وهذا قياس يسمى عندهم (الشرطي المتصل). وهذه النتيجة غير لازمة، لأن المقدم غير صحيح ما لم يُضف إليه شرط آخر، وهو قوله: إن كانت تفسد فلا بد أن تذبل، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة هذا الشرط، وهو أن نقول: إن كانت تفسد فسادًا ذبوليًا، فلا بد أن تذبل في طول المدة، أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم.

ولا نسلم له أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد، ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله". اهـ

أقول: هذا هو الوجه الأول من اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة،

وهو يدور كما رأينا على نقد الدليل الذي اعتمدوه نقدًا منطقياً وعقلياً. فالنقد المنطقي من حيث سلامة صورة الدليل وكفاية مقدماته، والنقد العقلي إشارته أن حصر الفساد في الذبول التدريجي غير مسلَّم، فقد يحصل الفساد فجأة أو بغتة، فيقع انقطاع استمرار وجود الشمس وتبطل أبديتها المدّعاة.

وما ذكره الغزالي في هذه الوجوه التحليلية، صحيح وموجّه كما ترى بأدنى نظر. ولكنه لم يكتف في نقد الدليل على هذا الوجه التحليلي النظري، بل عارضهم أيضاً معارضة مبنية على ملاحظات واقعية تجريبية، وهذا ما ذكره في الوجه الثاني، فقال:

لو سلم هذا، أنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عُرِفَ أنه لا يعتريها الذبول؟ [أي: من أين عرف أنه لا يعتريها الذبول واقعيا؟]

أما التفاتُه إلى الأرصاد، فمحالٌ، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب، والشمس التي يقال: إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرُب منه، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً، لكان لا يتبين للحس، فلعلها في الذبول [الآن وفي الماضي أي أن الذبول مستمر غير متوقف] وإلى الآن قد نَقَص مقدار جبال فأكثر، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم المناظر لا يُعرف إلا بالتقريب.

وهذا كما أن الياقوتة والذهب مركبات من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سِنة لم يكن نقصانها محسوساً، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد، كنسبة ما ينقص من الياقوتة في

مائة سنة، وذلك لا يظهر للحس.

فدل ذلك أن دليله في غاية الفساد" اهـ.

أقول:

من الواضح أن طريقة نظر الإمام الغزالي أَسَدُّ وأصح من نظر الفلاسفة في هذه المسألة، وتحليله لدليلهم وبيانه لنقصه بل قصوره عن القيام بدعواهم سليم تماماً، وذلك بملاحظة الأرصاد القديمة مع ما فيها من قصور وعدم دقة، فما بالُك إذا عرفت أن الأوقات المقدَّرة للزمان الماضي ونسبة كتلة الشمس إلى الأرض لا إلى جبل من جبالها أعظم بكثير مما كان مقدَّرًا قبلُ.

ولنذكر بعض الحقائق ليزداد الأمر بياناً.

يقدر علماء الفلك المعاصرون أنه مضى على وجود الشمس حتى زماننا هذا حوالي (٤٦٠٠ مليون سنة)، وأن كتلة الشمس تفوق كتلة الأرض لا بمقدار (١٧٠ مرة) فقط كما كانوا يعتقدون، بل بمقدار مليون ونصف مليون مرَّة، وأن كتلة الشمس تساوي ٢×١٠ ^٣٠^ كيلوغرامًا، وهذا يعني أن كتلة الأرض تساوي تقريبا ٦،٣ × ١٠ ^٢٤^ كيلوغراماً، والمسافة بين الشمس والأرض تساوي تقريباً (١٥٠ مليون كم)، وقد قدَّر العلماء أن الشمس ستعيش أيضًا نحو خمسة مليارات سنة.

فأنت ترى أن الأرصاد القديمة لو تم الاعتماد عليها لبطل دليل الفلاسفة وظهرت حجة المتكلمين على يد الغزالي، ولو اعتبرنا الأرصاد الحديثة والتقديرات الفلكية الحديثة لكان ذلك أدلّ على فساد تقديرات الفلاسفة واستدلالاتهم

التي كانوا يعتمدون عليها، ولا أعتقد أن أحدًا يزعم أنه بمجرد الرصد القديم يمكنه إعطاء تقديرات دقيقة ولا حتى قريبة إلى الدقة.

ونفس هذه النظريات تثبت للعقلاء بطلان الاتفاق والمصادفة، أعني أنه يبطل ما يزعمه بعضهم من أن عملية الحدوث في أصلها عشوائية، كذلك أن عملية نشوء الكون على هذه القوانين دون غيرها من الإمكانات الكثيرة جدًا بحيث يتشكل الكون على هذه الصورة دون غيرها عشوائية أيضاً لا ضابط لها ولا موجب ولا مختار، وهؤلاء الذين يفكرون بهذه الطريقة، التي أعتقد أن طريقة السحرة في التفكير أقوم من طريقتهم وأصوبُ، ولا أظن عاقلًا جادًّا راغبًا في النظر الصحيح يجيز لنفسه اتباع طرائقهم المتهتكة هذه.

وما دمنا قد وصلنا إلى هذا الحد، فقد رأيت أنه يحسن أن ألفت نظر الباحث المهتم لتعليق الفيلسوف الشهير ابن رشد في كتابِهِ تهافت التهافت، وهذا الفيلسوف حاول العلمانيون والمعارضون للتوجه الكلامي والبحث العقلي الملزم بالمناهج السليمة من المفكرين والباحثين في عصرنا إعلاء قدره، ونادوا على رؤوس الأشهاد بأنه صاحب علم وتحقيق وأساس ثورة علمية ونهضة أممية...الخ، وأما نحن فلا نرى ذلك، ولا نضعه في تلك المكانة التي يزعمونها له، ونراه أقل من ذلك، وقد وضَّحنا شيئًا يتعلق بهذه النظرة في كتابنا الذي عقدناه لبيان موقف ابن رشد من هذه المباحث، وأما الآن فليس مرادنا التطويل ولا التفصيل بل مجرد لفت النظر لطريقته التي اتبعها هناك في مناقشة كلام الإمام الغزالي المورَد سابقًا، وقد نعلق عليه بتعليق وجيز.

قال ابن رشد في تهافت التهافت صفحة ٢٠٧ وذلك بعدما ذكر كلام الغزالي الذي سقناه قبلُ: "لو كانت الشمس تذبل، وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد غير محسوس لِعِظَم جرمها كان ما يحدث من ذبولها فيما هاهنا من الأجرام له قدرٌ محسوس. وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل، ولا بدّ في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم، أو تتحلل إلى أجزاء أخر. وأيٌّ ذلك حصل كان يوجب في العالم تغيرًا بيّنًا، إما في عدد أجزائه وإما في كيفيتها.

ولو تغيرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها، ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها، وبخاصة الكواكب، لتغير ما هاهنا من العالم.

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مُخلٌّ بالنظام الإلهيّ الذي هاهنا عند الفلاسفة.

وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان" اهـ.

وحاصل جوابه كما ترى أنه يدفع القول بالاضمحلال، بأنه إن كان حاصلاً ولم يكن رصده مباشرًا لظهر أثره في الكواكب المشاهَدة، ولشاهدنا نتيجة تغير أفعال الأجرام وانفعالاتها، ولما لم نشاهد ذلك، لم يجب تسليم ما يزعمه الغزالي من الذبول والاضمحلال.

وجوابه واضح كما ذكرناه، فمقدار الذبول يعسر على الرصد القديم معرفته، ومقداره لا يستوجب حصول التغيرات للانفعالات والأفعال التي يفترضها ابن رشد، وذلك لأن الشمس كما ذكرنا يمكن أن تبقى مشعّةً لمدة طويلة جدًا

أطول بكثير من أن تطيق الأرصاد رصدها، أو تدخل في حدود الحواس، قبل أن يحصل الذبول الموجب للتغيرات التي يفترضها ابن رشد.

ونقول: نعم، سيأتي يوم يظهر فيه أثر هذا الذبول، ولكن عدم مجيئه الآن، وعدم الإحساس بآثار الذبول، فذلك لأن الشمس ما زال لديها من الطاقة والإشعاع كميات عظيمة إلى درجة أنه مهما فقدت من كتلتها خلال مدة الرصد السابقة فلن يكون بمكنة البشر رصدها بالفعل، وعدم قدرتهم على ذلك بيّنا أسبابه سابقًا، وهذا لا يستلزم عدم وجوده بالفعل. فعدم إبصارك للجرثومة لا يستلزم عدم وجودها في نفسها.

وأما قوله إنَّ هذا الذي ذكره الغزالي لا يبلغ مرتبة البرهان فما ذلك إلا لغروره ولعناده وإبائه عن الانقياد للحق الصريح ورغبته في نصرة الفلاسفة بأي طريق كان.

وإن كان تعليق ابن رشد على كلام الغزالي يبعث على العجب، فالذي يوجب العجب والاستغراب هو تعليق الدكتور محمد عابد الجابري الذي يدعو إلى العقلانية والتجريبية، ومع ذلك لا ترى في تعليقه الذي سنورده ما يدل على ذلك، والباعث على استغرابنا من كلامه هو أنه إن خفي عن ابن رشد بعض الحقائق والمعارف الكونية لتقيده بمعارف عصره التي أتته عن الفلاسفة وربطه عقله بمقدماتهم لا يتجاوزها، فما كان يصح للجابري أن يهمل معارف عصرنا التي تجاوزت في هذا المجال ما كان يعرفه ابن رشد وغيره، ومعظمها يؤيد ما يذكره الغزالي ويرجحه مباشرةً كما ذكرنا قبلُ.

قال الجابري في تعليقه على كلام ابن رشد والغزالي صفحة ٢٠٧: "الشمس ليست معزولة عن العالم بل لها تأثير على الكواكب، منها الأرض، فلو حصل فيها ذبول لم تستطع الأرصاد تقدير حجمه، لانعكست آثاره مع ذلك على العالم: على الفصول الأربعة مثلًا، وعلى الحرارة والبرودة، وبالتالي لا بدّ أن تُحَسَّ آثارُه. إن العالم من المنظور الفلسفي اليوناني كله مترابط، كله نظام وترتيب، وهو ما يعبرون عنه بالكوسموس Cosmos، وكل تغير يطرأ على جزء منه لا بد أن ينعكس على الكل". اهـ.

أقول: إن تغيراً في حجم الشمس إن كان قليلًا جدًا، قد لا يؤثر تأثيرًا كبيرًا بحيث يُلحظ فيما حولها من الكواكب، ومع ذلك فلا يصح نفي وجود هذا التغير القليل، أي الذبول، وذلك على النحو الذي ضرب له الغزالي مثال الماسة والذهب.

ومن الجيد اعتراف الجابري بأن ابن رشد كان يبني نظريته على مجرد بحث علمي حر بحيث يمكنه رؤية الغلط في خطوات النظر، بل إن نظر ابن رشد كان متقيدًا بما وصله من علم اليونان السابقين، ويبدو أنه مع قصور هذا العلم، لم يتبادر في ذهن ابن رشد احتمال الغلط فيه ولو من بعض الجوانب، ولذلك تراه يدافع عنه يمنة ويسرة لا يهمه الحقائق التي يلقيها إليه المعارضون.

وأكمل الجابري قائلًا: "ومع ذلك فالقول بأن الشمس لا تذبل للاعتبارات التي ذكرنا يبقى قولاً ترجيحيًا وليس برهانيًا، لأن مقدماته ليست يقينية" اهـ.

أقول: كان يمكن أن يكون أكثر جرأة ويقول: إن مقدماته باطلة نظرياً وعملياً ليصير أقرب إلى روح البحث العلمي التي وصلها الغزالي، وقد كان قبل ابن رشد بحوالي مائة سنة، واستطاع أن يكتشف الخلل في البناء النظري للفلاسفة، وعبَّر عنه بطريقة منهجية كما رأينا، ولم يستطع أن يشعر بذلك ابن رشد مع تعالمه وتأخره في الزمان نحو قرن عند الغزالي.

كما لم يستطع التصريح به الجابري وهو في عصرنا الذي صارت فيه كثير من التقديرات العلمية القديمة دقيقة إلى حد عظيم، وهو الزمان الذي نشأت فيه نظرية الانفجار العظيم وقانون الديناميكا الحرارية، ولكن يبدو أن ذلك كله لم يعط الجابري دفعة شجاعة لكي يصرِّح بأن موقف ابن رشد ضعيف متهاوٍ، وموقف الغزالي أقرب بكثير إلى روح العلم المنضبطة بالأدلة لا بمجرد المذاهب الفلسفية.

كما لم يقتصر على محاولته تسويغ رأي ابن رشد وهو ليس بسائغ، بل زاد على ذلك استهانته بكلام الغزالي المؤيَّد بالنظريات الحديثة فقال: "أما افتراضات الغزالي فهي افتراضات ذهنية تقوم على التجويز وهو مبدأ الأشعري المعروف" اهـ.

ويا ليته لم يقل ما قال، فهل ما رأيناه في ردود الغزالي المنضبطة بمعرفة حقيقة التجربة وقصور الحس، وتأثير التفاوت في نسب المقادير على الحسابات الدقيقة وما يترتب على ذلك من استنتاجات، وضرب الأمثلة العلمية الموفقة، والتحليل المنطقي والعقلي كما ألمحنا إليه سابقاً.

أقول: هل هذا كله يقال عليه إنه مجرد افتراضات ذهنية تقوم على التجويز أم أنها أقيسة وتقريبات واقعية كافية لدفع المرء عن الجزم بالحكم الذي جزم به الفلاسفة من وجوب بقاء الشمس على ما هي عليه واستبعاد ذبولها وموتها؟

وكم أثرت هذه الأحكام المتسرعة والمقيدة بخلفيات مذهبية باطلة وبمواقف أيدولوجية فاسدة في تأخير عجلة المعرفة في عالمنا الإسلامي، ولك أن تتصور رأي أستاذ كبير شهير مثل الجابري عندما يطلق على الملأ بهذه الثقة كم سيُفسد من عقول الناشئة الذين سيعجز أكثرهم عن تجاوز أحكامه والتشكيك فيها، إلا ربما بعد عقود عند اتباعهم عقولهم فيرشدوا إن رشدوا!

وما ذكرنا تعليقا على هذه المسألة أرجو أن يكون كافياً، في تنبيه الأذكياء إلى التخلي عن كثير من الآفات التي أصابت من تقدَّمهم، ليكونوا مفاتيح لأبواب النهضة والعمارة التي نأمل حصولها ولو بعد حين.

دليل النظام والاتقان

هذا الدليل من أشهر الأدلة بين أكثر البشر، وربما يكون من أقربها للقبول والتأثير، وربما هو كذلك لأنه يخاطب العقل من جهة ويثير العاطفة لتساعد على تحرك العقل والإرادة لاتخاذ قرار للاتجاه نحو أحد الطرفين. والسبب في استدعائه للعاطفة هو أنه يعتمد على لفت النظر إلى جهات الكمال والنقص في النظام الموجود في هذا العالم، وجهات الخير والشر، والنظام التام الملائم لحياة البشر، والتكامل بين أفراد النوع الواحد والأجناس المختلفة، ويلفت نظر الناظر إلى الجمال والحسن والقبح، ولا ريب في أن هذا يساعد في تحريك العاطفة من الجهة التي ذكرناها.

وقد يظن بعضٌ أن تحريكه للعاطفة من هذه الجهة كافٍ في ردِّه وفي عدم الاعتمام عليه اعتمادًا قطعيًا عقليًا، والحق في رأينا أن إثارة العاطفة من هذه الجهة لا تؤثر في سلامة الدليل من حيث إن مقدماته تفضي إلى المطلوب، ولا عيب في كون الدليل منضبطًا من جهة الدلالة في الوقت نفسه يحرك العاطفة والإرادة لترجيح أحد الجانبين، بل إن هذه الصفة فيه نابعة من حقيقة الدليل نفسه الذي أحد أركانه النظر في الكمال والنقص والشر والخير والحسن والقبيح، وتمام النظام في هذه المحاور أو عدم تمامها، فهذا كله مما يساعد ويقوي جانب العاطفة التي ينبغي أن تكون مؤيِّدة للنظر العقلي السديد لا منافية له ولا معاندة.

والمعنى الإجمالي لهذا الدليل هو أن العاقل إذا تأمل بطريقة صحيحة في العالم حوله بمختلف مكوناته، وَجَد بعد تدبر وتفكر أن هذا العالم ملائم لحياة البشر، وأنه متناسق بالنظر إلى نفسه ونظامه بديع في حد ذاته، ويلاحظ أن هذا العالم فيه صفة المعقولية، أي أن الواحد يقدر على تعقل هذا النظام الذي يتماشى مع موجبات العقول، ويبدو للناظر نتيجة هذا النظر أن هذا التلاؤم المذكور لا يمكن أن يكون بلا تدبير مدبِّر، ولا منظم لهذا التناسق البديع، فينتقل من ملاحظة ذلك إلى القول بأنه يجب أن يوجَد مصمم ومدبِّر وفاعل لهذا الكون، لا سيما إذا حصل له العلم بأن العالم حادث لم يكن ثم كان على هذا النظام المذكور، وأن هذا المدبِّر أراد أن يحصل كل هذا التوافق المرئي في المستويات الظاهرة الجلية والدقيقة التي قد لا تنكشف إلا بعد بحوث ودراسات مضنية.

وهذا الدليل من طبيعته أنه يتيح لأهل النظر البحث المتراكب والمتوالي للحصول على الشواهد التفصيلية المتكاثرة، ويمكن للإنسان أن يضيف الجديد من هذه المظاهر المنكشفة له نتيجة لمزيد اطلاعه وسعة التقنيات المستعملة وازدياد دقتها في عالم الطبيعة والحيوان للإنسان، وفي المظاهر المادية والعقلية والنفسية، بل وفي العادات والسنن الاجتماعية الثابتة بين البشر أنفسهم، وهكذا، فكلما تقدمت معارف الإنسان يمكن أن يضيف المزيد من الشواهد الدالة على مطلب هذا النسق من الاستدلال.

ويمكن فهم ما نشير إليه إذا قارنًا بين درجة معرفة البشر للخصائص الفيزيائية والطبيعية قبل ثلاثة قرون وفي هذا القرن المعاصر مثلاً، أو بين درجة

معرفتهم لتركيب السماوات والأرض والكواكب والنجوم والمجرات قبل ستة قرون مثلاً وبين معرفتهم ما بلغته هذه العلوم من الدقة والاتساع في هذا الزمان، وما زالت تتسع وتزداد تفصيلاً. وكذلك بين درجة معرفة البشر بدقائق خصائص الطب وتركيب الجسم البشري قبل قرون وما حصل من تقدم هائل في هذه المعرفة في القرن المعاصر، وهكذا.

إن التراكم النوعي والكمّي في معارف الإنسان في هذه الجهات والحيثيات الثابتة في هذا العالم، تُتَّخذ بعد ذلك شواهد لمقدمات هذا الدليل كما سترى بعد قليل، وهذا مما يساعد على بقاء هذا الدليل أشد حيوية وأقرب قبولاً إلى أهل كل عصر نتيجةً طبيعيةً لما نراه من ازدياد معارف الإنسان في هذا المجال. وإن كنا لا نجهل أنه قد يتم استخدام ذلك كله بطريقة مضادة لما هو مطلوب في هذا الدليل، أعني أنا قد نرى بعض الملاحدة يعتمدون على النظام والترتيب والتفصيل البديع في هذا العالم وتكاملات هذه الجهات والخصائص، ليبنوا عليها قولهم إن هذا الترتيب إنما حصل نتيجة لتراكم طبيعي وحركة عشوائية يكفي فيها أن نسلم صورة من صور الكمال بطرق المصادفة، لتستحق هذه الصورة مزيدًا من التكمل كنتيجة طبيعية لما حصل لها مصادفة وبصورة عشوائية، وكما أنه تزول المظاهر الضعيفة وغير الكاملة كنتيجة طبيعية لضعفها وقصورها عن الكمال والاستمرار في الوجود.

وقد نشير إلى هذا النحو من التفكير ونقايس بينه وبين الطريقة المتبعة المشهورة في هذا الدليل المفضية إلى ضرورة إثبات فاعل مختار وصانع مبدعٍ لا مجرد طبيعة صماء وعشوائية عمياء يُزعمُ أنها كافية لإنتاج ما نشاهده من نظام

سواء بلغ أعلى درجات الكمال أو ما زال يمكن أن يبلغ درجة الكمال والحسن بأعلى وأشرف مما نشاهده.

وهذا كله لا يستلزم إبطال دليل النظام والعناية كما سنبين، أعني أن القول بأن العالم ليس على أعلى ما يمكن من درجات الكمال والنظام وأنه يتصور في العقل درجة أعلى ولو من بعض الجهات، فهذا لا يستلزم -لو كان هو المتحقق- بطلان دليل النظام والعناية، وذلك خلافاً لمن يتوهم أنه لكي تسلم دلالة هذا الدليل فيجب أن يكون العالم خالياً من أي نقص سواء كان نقصاً حقيقياً أو نقصاً اعتبارياً وإضافياً، ويزعم أنه لكي يقول بهذا الدليل يجب أن يشمل على الخير والمصلحة فقط، ويجب أن يخلو عن أي نقص ومفسدة، وإلا فلو وجدت أي خصيصة هنا أو هناك ولو كانت اعتبارية، فإن هذا يكون عنده كفيلاً بهدم دلالة الدليل من أصلها.

ونحن نقول: لو ثبت أن العالم ليس في الإمكان وجود عالم أفضل منه، ولو ثبت أن هذا العالم فيه جهات نقص وشر وعدم كمال ما، ويمكن أن يوجد عالم ليس فيه هذه النقائص والشرور. فعلى كلا هذين الاحتمالين يبقى دليل النظام كافياً للدلالة على وجوب وجود فاعل مختار لهذا العالم، وأنه ليس هذا الفاعل هو الطبيعة ولا العشوائية والاتفاق كما يزعم بعضهم.

وسنحاول بيان ذلك بصورة مفصلة زيادة تفصيل لاحقاً، وإن كنا نعتقد أن مجرد لفت النظر إلى هذه المعاني والجهات والاعتبارات كافٍ في دفع الإشكالات والشبه الموجهة من بعض المفكرين والمعترضين على هذا الدليل.

ومن أشهر ما يمكن اعتباره صورة من صور الاستدلال بدليل النظام ما تظاهرت حكايته على ألسنة الوعاظ والخطباء والمربين والقصاص والأدباء من قول الأعرابي عندما سُئل عن الدليل على وجود الصانع، فقال: "البعرة تدل على البعير، والروث يدل على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج، أما تدل على الصانع الحليم العليم الخبير القدير".

وهذا يتضمن ذكر ما يدل على ملاحظته للنظام والتصميم الخاص الذي يتميز به العالم، وأن هذا التصميم والتنظيم يدل على قدير مدبِّر، ومن المحال أن يأتي هكذا عشوائياً.

وقد ورد هذا الاستدلال عند الإمام أبي حنيفة كما ذكره الإمام الرازي، فقد قال: "كان أبو حنيفة رحمه الله سيفًا على الدهرية، وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه، فبينما هو يومًا في مسجده قاعد، إذ هجم عليه جماعة بسيوفهم المسلولة وهمّوا بقتله، فقال لهم: أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم، فقالوا له: هات. فقال ما تقولون في رجل يقول لكم: إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال، وقد احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة، وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملّاح يجريها ولا متعهد يدفعها، هل يجوز ذلك عقلا؟ فقالوا: لا، هذا شيء لا يقبله العقل. فقال أبو حنيفة: سبحان الله، إذا لم يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير متعهد ولا مجرٍ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ؟ فبكوا جميعا وقالوا: صدقت، وأغمدوا سيوفهم

وتابوا.

وكذلك رُوِيَ الوجه نفسه من الاستدلال عن الإمام الشافعي فإن الدهرية لما سألوه رضي الله عنه: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا: نعم. قال: فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم، والنحل فيخرج منها العسل، والشاة فيخرج منها البعر، ويأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وكان عددهم سبعة عشر"(١).

ونحن نعلم أنه يُتصور في دليل الإمام الشافعي أن يقال فيه: إن النواتج اختلفت لاختلاف القوابل والفواعل، مع اتحاد طبيعة الورقة المذكورة، ونتصور أن يقال فيه غير ذلك أيضًا، كما يُتصور أن يأتيَ آتٍ ليقول في دليل أبي حنيفة: إن هذا الذي ذكره وإن كان محالًا بالنظر إلى العادة القريبة في الزمان القصير على الهيئة التي ذكرها أبو حنيفة، إلا أن العقل لا يمنع على سبيل القطع إمكانَ تكون ذلك كله في زمان متطاول، وفي ظرف وجود مادة عظيمة، يكون أحد احتمالات اختلاطاتها العشوائية هذه السفينة التي وصَفَها، وهذا وإن كان بعيدًا، أي أن احتماله ضعيف وقليل، إلا أن هناك فرقًا بين الاحتمال الضعيف وبين المحال، والعقل بمجرده لا يحيل ذلك وإن كان يستبعده.

---

(١١) انظر في التفسير الكبير (٢\٩١-٩٢).

أقول: يُتصور إمكان أن يأتي آتٍ ليقول هذا وغيره من الشبهات والمخارج التي يوردوها ليحاول فتح باب أمامه للهروب من الأدلة الظاهرة لهذا الدليل التي لا يقدر عاقل صادق أن ينكر وجودها، وأن العقل يتمهل قليلًا أو طويلًا ليتخلص من أسرها لاستقامتها عنده.

ومع أننا نقول هذا ونعترف به إلا أن مجرد احتمال مجيء هذا أو ذاك من الموردين والمعترضين لا يستلزم بالضرورة استحالة دفع شبهاتهم واعتراضاتهم، ببيان بطلانها أو بعدها، أو حتى في بعض الأحيان استحالتها الواقعية وإن سلمنا إمكانها المحض بالنظر إلى نظرية الاحتمالات المجردة، وكم من شيء محتمل عقلاً محضاً، ولكنه محال واقعاً، لأن شروطه الواقعية وظروفه التي يصح وجوده عندها غير متوافرة، كما ذكرنا هذا المعنى في مسألة الانفجار العظيم.

فليس كل ممكن عقلًا بالنظر المحض، ممكنًا واقعًا بلحاظ الشروط الحاضرة والظروف الموجودة، بل كثير من الممكنات العقلية محالات واقعًا بناء على هذه النظرة السديدة.

وبناء على نحو هذا التحليل يمكننا الرد على تلك الاحتمالات المجردة التي نسمع بعض الملاحدة يوردونها ويكررونها ويتشبثون بها في إزاء دلالة النظام المذكورة.

ولا يخفى أن القرآن قد ذكر هذا الدليل وأشار إليه غير مرة، وبصورة واضحة صريحة دالاً البشر على سداد هذا الطريق وسلامته، فمن ذلك قوله

تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ﴾ [الرّعد: ٤] ثم قال تعالى: ﴿فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرّعد: ٤] دلالة للناس إلى اعتبار هذا الطريق واعتماده مسلكًا موصلًا إلى الاهتداء والإقناع بوجود خالق حكيم عليم مدبِّر بديع السموات والأرض.

وقد كتب الإمام الغزالي كتابًا كاملًا أورد فيه كثيرًا من الشواهد والمظاهر الدالة من هذا الباب على وجود الصانع الحكيم، وهو كتاب الحكمة في مخلوقات الله عز وجل، قال فيه بعدما بيَّن بأن التأمل في مخلوقات الله والتفكر في عجائب مصنوعاته هو الطريق إلى معرفة الله سبحانه والتعظيم له: "والمترقي في اختلاف معانيها يعظم معرفته بالله سبحانه التي هي باب السعادة(١)" اهـ.

والطريقة التي يتبعها الغزالي في الاستدلال بالنظام الحاصل للعالم تتألف من الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: استقراء الموجودات بحسب الوسع، وملاحظة وظائفها وتناسبها مع البيئة والأعمال التي تؤديها والغايات التي جعلت لها، وهذه خطوة قد تختلف تفاصيلها وشواهدها وعمقها ودقتها من عصر لآخر، وذلك بحسب ثقافة أهل ذلك العصر ومقدار تعمقهم في إدراك هذه المعارف، ولذلك قد يتفاوت تأثير هذا الدليل من زمان لزمان، وقد يكون نظم بعضهم للدليل مع

---

(١) الحكمة في مخلوقات الله تعالى صفحة ٧

شواهده مقنعًا لأهل عصر وغير مقنع لغيرهم، أو مقنعًا لطائفة منهم غير مقنع لغيرهم، كما قد تتفاوت تأثيرات هذا الدليل بحسب سعة اطلاع ودراية من يُلقى إليهم هذا الدليل، فالجاهل قد يدفعه جهله وقلة درايته بكثير من التفاصيل إلى الاستهانة بهذه المظاهر، وقد يكتفي بإحالتها للاتفاق والمصادفة، ولكن العالم المتدبر يوقفه عقله وعلمه عن المجازفة بهذا الحكم الساذج وقد يخضع بناءً على ما يعرفه من كثير من التفاصيل المركبة التي تحيل وتمنع إمكان نشوء هذه المظاهر والخصائص لمجرد الاتفاق والمصادفة.

الخطوة الثانية: التنبيه على أن هذه التناسبات الحاصلة لا يمكن أن تقع صدفة أو بمجرد الطبيعة والقوى العمياء غير المدركة ولا المختارة، لأنها مختلفة الوظائف والغايات والأغراض، مع اتحاد معظمها في أصل الجسمانية، ولا يمكن لأحد أن يقول إنها قاصدة لما تفعله، فدعوى عزو قصد هذه الأفعال إليها غير معقولة ولا مقبولة.

الخطوة الثالثة: ما دامت المقدمة الأولى والثانية قد ثبتتا، فينتج منهما أن هناك من فعل هذه الأفعال المتقنة، وأنه قاصد لهذه الأفعال عالم بها، وهو الإله.

وقد ألف الإمام الرازي في هذه الطريقة كتابًا خاصًا أيضًا سمّاه (أسرار التنزيل وأنوار التأويل) استقرأ فيه عددًا كبيرًا من الظواهر وحللها بعمق أكثر بناءً على معطيات عصره العلمية والمعرفية، ووجَّه الاستدلال بها على وجود الله تعالى وصفاته، وذكر كثيرًا من الآيات الدالة على هذا الطريق.

وتتابع العلماء على التفصيل والتدقيق في ذكر هذه الطريقة وتوجيهها بطرق تبعد كثيرًا من الإيرادات التي قد تورد عليها معتمدين على جهود هؤلاء الأعلام ومن سبقهم ومن تلاهم بما لا مجال لذكره هنا.

ويمكننا أن نقرر الطريقة الكلية لهذه الحجة على الصورة التالية:

لو فرضنا أن (س) ترمز لظاهرة فيها نظام ما وإتقان ما، كحركة الكواكب أو شكل شجرة، أو صورة حيوان ما، أو عين إنسان ما، أو نحو ذلك من مظاهر الكون الكثيرة والتي لا يمكن إحصاؤها فعليًا.

فطريقة الاستدلال الكلية بخصوص هذه الظاهرة تكون على النحو التالي:

(س) فيها إتقان وتناسبٌ وتلاؤم، وسبب هذا التلاؤم والتناسب والاتقان لا يخلو، إما أن يكون:

١. العبث والجزاف والعشوائية.

٢. أو يكون القوى الطبيعية الصمَّاء غير العاقلة.

٣. أو تكون نفس تلك الظاهرة عاقلة ومريدة لأن تكون وتوجد على هذه الصورة باختيارها دون ما سواها من الصور الممكنة.

٤. أو يكون الفاعل لهذه الظاهرة غيرها وهو مريد عالم مدرك لتفاصيل الخلق ولديه القدرة التامة على تنفيذ ذلك.

ثم يتم مناقشة كل احتمال من هذه الاحتمالات بلحاظ نفس هذه

الظاهرة بخصوصها وبكونها جزءً من الكون ككل، ليُتوصل إلى إبطال الاحتمالات الثلاثة الأولى، فلا يبقى إلا الاحتمال الأخير وهو المطلوب.

ثم يمكن إضافة ظواهر أخرى، وكلما كان عدد الظواهر المدروسة والتي تدل كل واحدة منها على إحالة كونها راجعة لغير الصانع المختار أكثر، فإن اجتماع عدد كبير جدًا من المظاهر يؤثر في ازدياد قوة اليقين والتأكد من دلالة هذه الطريقة على المطلوب، وذلك تأسيسًا على نظرية الاحتمالات، أو مفهوم الحكم العادي الذي يرجع إلى تكرر الحس على الموجود، وتجربته مرة بعد أخرى، ليحصل اليقين بواسطة التكرار والتجريب.

هذه هي الطريقة العامة لإجراء الحجة القائمة على ملاحظة الإتقان وحسن الصنعة، بل مجرد النظام كما تستفاد من كلام الأعلام، وبتغير تفاصيل الشواهد الجزئية التي يُستدلُّ بها على بطلان العبث بخصوص كل ظاهرة على حدة، أو بطلان أنها مختارة قاصدة لأن تكون على ما هي عليه، أو أن ما نشاهده تابع لمجرد قوانين طبيعية صماء، فإن الاستدلال بهذا وتعليله بالقوانين نوع من المصادرة على المطلوب واحتجاج على الشيء بنفسه وهو مسلك غير سديد. فالسؤال نفسه كما يرد على جزئيات الظواهر يرد أيضاً على قوانينها الطبيعية وسننها الكونية.

وقد اختلفت مواقف الفلاسفة من دليل العناية، فبعضهم أيده ونص عليه وذكر أن النظام يجب ان يكون صادراً عن الألوهية، كأفلاطون، ومنهم من اضطربت كلماته في هذا المعنى كأرسطو، فإذا كان الله عنده لا يعلم إلا

ذاته فيبعد نسبة ما في الكون من نظام في تفاصيل الأشياء إليه، وحاول بعض الفلاسفة تخريج كلامه وتفسيره ليتوافق مع هذا الدليل مثل توما الأكويني، وإن لم يسلَّم له ذلك تمامًا.

وأما الفيلسوف الإسلامي الكندي فإنك تجد هذا الدليل عنده صورة قريبة ومتكاملة كما وجدناها في كلام المتكلمين.

وأما الشيخ ابن سينا فيثبت النظام ويعزوه للإله ولكنه ينفي الغرض، أي أن يكون الإله يفعل شيئًا بداعية خاصة لأجل شيءٍ ما، بل هذا النظام يفيض عنه بحسب علمه بالأحسن والأفضل.

وإذا وافقه الأشاعرة في نفي الغرض والداعية، فهناك خلاف بينهما في مسألة الإرادة والاختيار كما هو واضح، فطريقة ابن سينا أقرب للتعليل من إثبات الإله الفاعل المختار الذي ذكرته الشرائع.

وأما ابن ملكا فتجد في كلامه دليل النظام بصورة متكاملة فيقول في كتاب المعتبر في الحكمة الإلهية (١٣٥\٣): "وطريق أخرى هي من جهة الحكمة العلمية، فإن الذي رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكائنات والجمادات والحيوانات والنبات من النظام في الشخص الواحد والأشخاص الكثيرة والأنواع المختلفة، دل على أن الأفعال فيها ترجع إلى حكيم يسوق المبادي إلى غاياتها والأوائل إلى نهاياتها، ويجمع بينهما على حالة يستشفي بعضها ببعض، وينتفع بعضها ببعض" اهـ.

إلى أن قال: "وخالق النظام في أفعال الأنواع هو واحد للأنواع الكثيرة،

والجامع في ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية هو واحد في السماوية والأرضية، وهو واحد في السماء والأرض، فهو ذلك الواحد الذي كان معلم المتعلمين بأسرهم، وهو مسدّد أفعال الفاعلين بأسرهم، فهو عالم العلماء والعالم الأول والعالم بذاته، وحكيم الحكماء والحكيم الأول، والحكيم بذاته إذا عنينا بالحكمة ههنا إحكام العمل بالعلم". انتهى.

وأما الفيلسوف الأرسطي ابن رشد الحفيد فقد حرص على إبطال الأدلة التي احتج بها المتكلمون مثل دليل الحدوث وغيره لغرض معلوم يخدم غايته الفلسفية، ويمهّد لمذهبه الأرسطي الذي يريد ترويجه، ولا يهمنا هنا الكشف عن مغالطاته وأغلاطه الكثيرة التي ارتكبها في هذا المجال، فقد خصصنا بعض الكتب لهذا الغرض. وما نريده هنا هو لفت النظر إلى أنه اهتم بدليل العناية والاختراع كما سماه وهو المعتمد في نظرته على أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، وأن هذه الموافقة هي ضرورة من قِبَلِ فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، كما ذكره في كتاب مناهج الأدلة(١). وذكر أيضًا مسلكًا ثانيًا معتمدًا على أن الإنسان يلاحظ أن هذه الموجودات مخترعة وهو معلوم بنفسه في الحيوان والنبات، وأما في السموات فنعلم من حركاتها أنها مأمورة بالعناية بما ها هنا [كذا تعبيره في صفحة ١١٩]، ويعلم الإنسان أن كل مخترَع فله مُختَرِعٌ، فينتج من هذين الأصلين، أن للموجود فاعلاً مخترِعاً.

---

(١) صفحة ١١٩.

ولا يخفى أن هناك عدة مواضع في كلامه تحتاج لنقد ولا نريد التفصيل في ذلك هنا، بل يكفي أن نلاحظ قوله: إن السماوات مأمورة بالعناية بما هاهنا! فإرجاع العناية بعالم الإنسان وغيره إلى السماوات محل نظر كبير، ومبني على نظرته الخاصة في صورة العالم، وقد تكون فيه إشارة إلى أن السماوات عاقلة وغير ذلك من بعض المقولات الفلسفية التي لم تثبت، ولا يتوقف عليها دليل العناية والاختراع، فضلًا عن دليل النظام.

وقد نال دليل النظام حظًا وافرًا عند الفلاسفة الغرب ولاهوتييهم مثل توما الأكويني وليبنتز، مع وجود مواضع للنقد والاعتراض على بعض المبادئ والأصول في كلامهم. وكذلك اهتم كانط الفيلسوف الألماني اهتماماً خاصاً بدليل النظام وذلك بعدما هدم -كما زعم- دلالة الأدلة الكونية (الإمكان، والحدوث،...) على وجود الإله، وأعاد تفصيل دليل النظام على قياس فلسفته، وزعم أن هذا الدليل وإن دلّ فإنما يدلُّ على "مهندس للعالم سيظل دائمًا محدودًا باستعدادات المادة التي يشتغل بها، لا خالقًا للعالم يخضع كل شيء لفكرته. وهيهات أن يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصبوا إليه وهو التدليل على كائن أصلي كافٍ لكل شيء(١).

وبعد تحليل كانط لهذا الدليل زعم أنه يرجع إلى الأدلة الكونية التي أبطلها بحجة أنها راجعة إلى نوع من المصادرة، لأنها تتضمن الدليل الأنطولوجي الذي كشف غير واحد من الفلاسفة الباحثين أنه غير كاف

---

(١) انظر نقد العقل المحض صفحة ١١٤.

لإثبات وجود الله، لأنه يعتمد على مجرد تحليل مفهوم الإله لينطلق منه لإثبات الوجود الإلهي خارجاً، وقد بيّنّا ما دار حول هذا الدليل في كتاب الأدلة العقلية على وجود الله، بتفصيل كافٍ فليَرجع إليه من شاء.

وقد احتج أكثر المتكلمين بدليل النظام بصورة مباشرة على كون الله عالمًا قادرًا، وبعد ذلك على كونه موجودًا على ما ذكرناه في التحليلات السابقة.

وقد بقيت الأصول الكلية لمنهج هذا الدليل ومقدماته على ما هي عليه في العصر الحديث، فالدليل هو الدليل ولكن الذي تم إضافته هو المزيد من الشواهد الكلية والجزئية الدالة على وجود النظام في أدق صوره، وكلما كان النظام دقيقًا، فإن هذا الأمر يدل دلالة ظاهرة على استحالة العشوائية، أي استحالة أن تكون العشوائية سببًا في هذا النظام المشاهد والذي لا يزال تحت الاكتشاف، ولذلك نرى أنه قد تم تسمية هذا الدليل في بعض الأحيان بدليل المعايرة أو المواءمة الدقيقة، كناية عن أن الكون تم تركيبه بصورة دقيقة جدًا، كما يتم معايرة الأجهزة الكهربائية وأجهزة التحكم والاتصالات ليترتب عليها الوظائف والخصائص المشاهدة، فقوانين الكون والثوابت والشروط الأولية للكون هي التي تهيء لحياة واعية مجسدة كالكائنات البشرية، وهذا معناه أنه لو لم يكن هذا التأليف الصحيح من القوانين موجودًا، لاستحالت الحياة الواعية أو العاقلة المجسدة، وعلى سبيل المثال في هذا الكون هناك أربع قوى مكتشفة حتى الآن وهي: الجاذبية، والقوى الضعيفة وهي التي تربط بين الجزئيات في التفاعلات الكيماوية، والقوى الكهرومغناطيسية، والقوى النووية الهائلة وهي التي تربط بين البروتونات والنيوترونات داخل الذرة، وعلى

الأقل فإن ثلاثة من هذه القوى ضرورية لوجود الحياة البشرية على ظهر الأرض، وربما الرابعة أيضًا، فإذا لم توجد الجاذبية فلا وجود للكواكب، وإذا لم توجد الكهرومغناطيسية فلا كيمياء، وإذا لم توجد القوة النووية الهائلة فلا ارتباط بين البروتونات والنيوترونات، وحينئذ فلن توجد ذرات لها عدد ذري أكثر من ذرة الهيدروجين.

وهكذا يقال في الثوابت التي هي عبارة عن قيم أساسية تحدد التركيب الأساسي للكون، كثابت الجاذبية الأرضية، وثابت بلانك وغيرهما.

وتحدث العلماء عن الأناقة والجمال الواقعة في قوانين الكون من ناحية رياضية. وذكروا أيضًا أن قابلية الكون للفهم والاكتشاف لبنية الطبيعة الأساسية هو من الخصائص المدهشة لهذا العالم، قال أينشتين: إن اللغز الأبدي هو قابلية الفهم، الحقيقة القابلة للفهم هي المعجزة[1]".

شبهات وردها

ينطلق بعض المتشككين في هذا الدليل من معانٍ وأمور ليست من جوهره ولا من أركانه، فيحاول التشكيك فيها أو دعوى عدم سلامتها، وذلك كأن يقال: إن الدليل مبني على أن هذا العالم مخصوص بالإنسان وأنه صنع من أجله، ولكنا لا نجد شواهد كافية على هذه الدعوى من الاختصاص، وفضلا عن ذلك، فلو وجدت أشكال أخرى من الحياة لكائنات عاقلة غير الإنسان

---

١ انظر الأدلة العقلية على وجود الله، ص٣٥٦

لبطلت دعوى الدليل وانتهت وجاهته.

والحقيقة أن الدليل غير مبني على ما يزعمون من أن الكون كله موجود لأجل الإنسان، غاية الأمر أن الكون ملائم تمامًا لحياة الإنسان، وهذا لا يمنع أن تكون هناك أجناس أخرى عاقلة موجودة في الكون سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية، فليس في الدليل ما يوجب أن لا يوجد حياة إلا حياة الجنس البشري، بل يمكننا أن نقول لو وجدت هذه الحياة للجنس الآخر لكانت دليلاً آخر ينضم إلى شواهد تزيد من قوة دلالة دليل النظام.

إن جوهر هذا الدليل هو أن التناسق المرئي في هذا الكون مع حياة الإنسان والحيوان والنبات بل الجمادات أيضًا تدل على ضرورة وجود صانع لهذا العالم، وعلى أنه ليس صادرًا عن مجرد الطبيعة ولا العشوائية.

وهكذا يقال في الشبهة الأخرى التي تُقرِّر إمكان وجود عوالم أخرى غير عالمنا الذي نعيش فيه تكون موازية لعالمنا في أبعاد أخرى، غير مدركة بالنسبة لنا، فإن هذا الاحتمال لو صحَّ ووقع فسيكون دليلاً آخر على وجود الصانع.

وكما قلنا فإن دليل النظام ليس من شانه أن يحصر النظام الدال على الصانع في هذا العالم المشاهد لكي يقال إنه يمنع تعدد العوالم، بل غاية ما يقرره أن النظام دالٌّ على ما ذكرنا، أما انحصاره فلا يدل عليه، بل يحتاج لنسق آخر من البحث زائد عليه إن ثبت.

وبعض الناس يقولون إن هذا النظام الذي تزعمون أنه لا يمكن تفسير وجوده إلا بفرض وجود الصانع الواجب الوجود، قد يحتمل أن يتم في

المستقبل اكتشاف نظرية علمية واحدة تكشف عن جميع هذه الظواهر وتعللها وتبين لم حصلت على هذا النظام. ومن الواضح أن الجواب عن هذا الإيراد أن هذه النظرية العلمية الواحدة حينئذ يتعلق بها السؤال نفسه وهو أنه لِمَ وجدت على هذه الصورة دون غيرها مع إمكان الجميع؟، فتصير هذه النظرية مندرجة أيضاً في ضمن الشواهد الكثيرة على سلامة الاستدلال بالنظام.

ومن أعظم الشبهات التي يتعلق بها المخالفون لدليل النظام هم القائلون بنظرية التطور، سواء كانت في الأحياء أو الطبيعيات أو الإنسانيات، فهؤلاء لا ينكرون النظام نفسه، بل يعزون النظام إلى مفهوم التطور الذي يزعمون أنه نتاج طبيعي لوجود هذه الموجودات في أبسط حالاتها ثم انتقالها إلى حالات أعقد فأعقد.

وأصل التطور مأخوذ من انتقال الشيء من طور إلى طور، أي من حالة إلى أخرى. وقد يطلق التطور على مجرد النمو كانتقال النطفة إلى كائن حي، والبذرة إلى نبات ونحو ذلك. ويطلق التطور أيضاً على التبدل التدريجي البطيء بتأثير الظروف الخارجية. ويطلق على التبدل الموجه إلى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة يمكن تحديدها سابقاً.

وكل هذه معانٍ يُستعمل فيها التطور، إلا أن المعنى الذي يعتمد عليه مناصرو التطور ليضعوه أصلاً لتفسير وجود هذه الكائنات في مقابل عزْوِ ذلك للخالق، إما مباشرة أو بوسائط عادية أو ذاتية، ألا وهو: الانتقال من البسيط إلى المركب، ومن المتجانس إلى غير المتجانس، أو من الأكثر تجانسًا إلى الأقل

تجانسًا. وهو المعنى الذي ذهب إليه هربرت سبنسر بقوله: "التطور هو إتمام وإكمالٌ للمادة، مصحوب بتبديد للحركة، تنتقل المادة خلاله من حالة تجانس غير معين وغير ملتحم إلى حالة من اللاتجانس المعين والملتحم، بحيث تخضع الحركة المتبعة فيه لتبديل موازٍ"(١).

وذكر أيضًا أن كل فيلسوف مؤمن بالتغير والارتقاء، أو بالتنوع المصحوب بالتكامل، أو باتصال الأكوان وتبدل الموجودات واستحالة الأشياء بعضها إلى بعض، فهو فيلسوف تطوريٌّ! وأكثر العلماء يقولون اليوم بأن معنى التطور يتضمن معنى الارتقاء، ولكننا إذا أردنا بالتطور مجرد التبدل لم نُضَمِّنه معنى الارتقاء، لأنه يدل في هذه الحالة على التبدلات الضرورية التي تطرأ على الشيء من غير أن تكون متجهة إلى غاية معينة، خلافًا للارتقاء الذي يتضمن معنى الانتقال من الأدنى إلى الأعلى ومن الحسن إلى الأحسن، ففي كل ارتقاء تبدل، وليس في كل تبدل ارتقاء. اهـ.

وهذا المعنى الفلسفي للتطور، قام الفلاسفة بتطبيقه وتعميمه على مظاهر الكون زاعمين أنه كافٍ لتفسير ما عليه الكون الآن، وأنه كفيل بتفسير كيفية الانتقالات للكائنات من حالتها البسيطة وأصولها التي تألفت منها إلى ما صارت عليه وإلى ما سوف ترتقي إليه لاحقًا.

والتطور الفلسفي بصورته العامة وضَّحه هربرت سبنسر الذي كان أول فيلسوف حديث أشاع استخدام هذا اللفظ، ويقصد به: حركة بطيئة طبيعية لا

(١) كذا وضَّحه جميل صليبيا في المعجم الفلسفي.

عنف فيها ولا شدة.

والتطور عنده ينطوي على فكرتين: القياس والتكامل. يعني أن أساس عملية التطور هي الحركة الطبيعية الحاصلة في أجزاء وظروف فيها تباين وتغاير، ونتيجة للحركة المذكورة يحصل لهذه الأجزاء والكيانات تكامل من صورة إلى صورة كيفًا وكمًا.

ويمكن أن يكون المذهب الديناميكي الماركسي مثالًا على المذاهب الفلسفية التطورية أيضًا التي تعتمد في أصل التطور الصاعد المتكامل للأشياء على مفهوم الحركة الجدلية الحاصلة بين الموجودات، والتي لا يخلو منها أي موجود، فلا سكون في الكون. ونتيجة لهذه الحركات تحدث تفاعلات وتكاملات ونقصانات في بعض الجهات والصور، ولكن نتيجة لكون الصورة المتكاملة الحاصلة أقوى من الناقصة فإنها تكون المرشحة للدوام، بل حسب نظرتهم يجب أن تدوم لأن هذه الفلسفة تنزع في أسسها العميقة نحو الحتمية الطبيعية والتي هي أصل نشأة الإنسان والكائنات.

وقد طبق ماركس وأتباعه هذا المفهوم على تغيرات المادة من البسائط إلى المركبات، وعلى مظاهر التدافع الإنساني الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والدولي، وكانت لأعلامهم في العصر الماضي تنبؤات بنوها على فهمهم لهذه النظرية الجدلية المادية، ولكن يبدو أنه كان هناك نقص إما في أصل نظريتهم أو في أصل فهمهم لهذه النظرية، وذلك لأن توقعاتهم فشل أكثرها سواء في مجال السياسة أو الاقتصاد، وفشلت أيضًا في قدرتها على تفسير كون

الموجودات على هذه الصورة دون غيرها، فقد تبين لكثير من العقلاء عدم وجود الحتمية في هذه المظاهر كما لا حتمية في المظاهر الاجتماعية والسياسية(١).

ومن أهم الاتجاهات التطورية التطور الداروني نسبة إلى العالم الأحيائي تشارلز داروين الذي يريد بالتطور أن الأنواع على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي الذي يخلو من الغائية، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته، وهو قانون مستنبط من الصراع في سبيل البقاء وتنوع الكائنات الحية...

فالنظرية الماركسية وإن تم هجرها إلى حدٍّ عظيم في هذا العصر هي من النظريات التطورية التي تزعم أن هذه العملية تضبط الحركة المتصاعدة التكاملية في جميع مستويات الحياة، وليس فقط في الناحية الأحيائية كما تركز عليها نظرية داروين المتعلقة بالتطور في الحيوانات بصورة خاصة، ولذلك نرى أن الماركسية قد احتفت كثيراً بنظرية داروين، وجعلتها من أعمدتها وأركانها.

ولا نستطيع أن نقول إن هناك دلائل علمية حسية قاطعة على الانتقال

---

(١) والتطور الماركسي الجدلي هو تطور تصاعدي يزعم أن الحركة وصراع الأضداد في داخل المادة يؤدي إلى تكاملها ونموها شيئا فشيئًا ويؤدي إلى تصاعدها في الكمالات على سبيل الحتم.
انظر المعجم الفلسفي \مراد وهبة.

من مرحلة حيوانية معينة قبل الإنسان إلى مرحلة الإنسان الحيوان العاقل، وهذا ما دفع بالعلماء إلى إطلاق افتراضات تتنوع إلى حد التناقض بشأن أصل الإنسان الحيواني، وبشأن تحديد النوع الحيواني الذي أدى بتطوره إلى الإنسان، وعلاوة على ذلك يتعذر على العلماء أن يحدِّدوا بالضبط وقت ظهور التفكير في جسم حيواني أو مرحلة انتقال جسم حيواني إلى طور التفكير.

ويختلف العلماء أيضاً بشأن وحدة النوع الإنساني، هل يمكن القول بأنها معطاة منذ البدء أم يجب القول بظهور شعب إنسانية عديدة متنوعة في البدء من أجناس حيوانية سابقة للإنسان عديدة ومتنوعة وفي مراحل وحقب عديدة، وفي مناطق من الأرض عديدة ومتنوعة أيضا؟ وإن صحَّ الافتراض الثاني فكيف حصل الانتقال من الكثرة إلى الوحدة في النوع الإنساني؟ وإضافة إلى ذلك يختلف العلماء في تفسيرهم لظهور الإنسان في التطور، فمنهم مَن يعقل بأن التطور الحياتي كان يستهدف الإنسان كغاية، ومنهم مَن يقول بأن التطور خضع لآلية التغيار الأحيائي والانتقاء وهو ليس سوى نتيجة تكيف الكائنات الحية مع المحيط، ولكن مع شدة اختلاف العلماء في افتراضاتهم العلمية بشأن أصل الإنسان، فإنهم يميلون إلى التأكيد بأن هذا الكائن يمثل نوعاً جديداً وأصيلاً في الحياة، معه يحصل انتقال بل قفزة جبارة من مرحلة التطور المفروض على الكائنات إلى مرحلة التطور الواعي لذاته، ويقولون: إن الإنسان مسؤول عن مصير الحياة ويجسد العامل النهائي في قرار

مستقبل تاريخه[1].

وهذا يدل على أن نظرية التطور الداروينية والأحيائية عموماً ليست نظرية قاطعة جازمة بحيث لا يصح معارضتها أو أنه يجب الانصياع لتفسيرات التطوريين التي يصدرونها مع مشاهداتهم وملاحظاتهم العلمية والمستحاثية، فهناك فارق بين الملاحظة العلمية أو التجربة، وبين تفسير العلماء لهذه التجارب والملاحظات كما هو معلوم، وأعلى ما يعتمد عليه المعارضون لدليل النظام مستندين إلى التطور هو تفسيرات العلماء للملاحظات والتجارب، لا أنهم وقفوا على التطور بأنفسهم بحيث صار محاطًا به على وجه القطع.

ولذلك يبقى التطور في أحسن أحواله مجرد نظرية مقترحة لتفسير هذا العالم إما كلاً أو من بعض جهاته.

ومن أهم ما قد تعارض به آراء التطوريين الملاحدة الذين يقدحون في وجود الله وفي الأديان، أن هذا التطور نفسه الذي تزعمونه، لو سلمنا به جدلًا وتنزلًا قد يكون طريقة اختارها الإله لتنويع العالم، وبناءً على ذلك لا يمكن أن تكون دليلًا على نفي وجوده أو استقلالها عنه، شأن التطور في ذلك شأن أي نظام آخر، فأي نظام كما قلنا دالٌّ على وجود منظم له، ويستحيل القبول عقلاً بأن هذا النظام مبني على مجرد عشوائية وانتقاء طبيعيين، فهذه الاقتراحات لا تكفي عمليًا ولا عقليًا لتفسير وجود هذا العالم بما فيه من نُظُم وتنوع وتكامل.

---

١ انظر في الموسوعة العربية الميسرة، (٢٧١\١).

الباب الرابع

صفات الله تعالى: صفات التنزيه

صفات الله تعالى

عندما ينظر العاقل في هذا العالم من الجهات والحيثيات التي ذكرناها في الأدلة على وجوب وجود صانع هو غير العالم، فإن عقله ونفسه يحثانه على النظر في الصفات التي ينبغي أن يكون عليها هذا الإله، أو الواجب الوجود الذي صنع هذا العالم بما فيه، ويحاول أن يستعين بعين هذا العالم وما يعرفه من خصائصه للاستدلال على صفات الصانع ما أمكنه ذلك.

وسوف نتناول بالبحث في هذا القسم أهم الصفات التي يتصف بها الصانع للعالم، ونبين الأدلة التي ساقتنا لإثباتها له ولمعرفة أنه متصف بها، مع بيان الحيثية أو القدر الي نعرفه من هذه الصفات، هل نعرف حقيقتها أو نعرف فقط وجوب اتصافه بها وبعض أحكامها وخصائصها.

وكل من يعرف ما معنى أن الله تعالى واجب الوجود يعلم على سبيل القطع أنه يتصف بصفات الكمال، لأنه هذا هو الملائم لوجوب الوجود، فيستحيل أن يكون واجباً وجوده وهو ناقص، وإلا لزم جواز كون العالم واجب الوجود مع نقصه.

والواجب قد لا نستطيع معرفة جميع الصفات التي يتصف بها، لقصور القدرة البشرية التعقلية عن إدراك جهات صفات واجب الوجود، ولكن هذا لا يستلزم كما هو ظاهر بأن العقل جاهل به جهلًا تامًا، أو أنه لا يقدر على العلم ببعض صفاته وماله من أحكام بحسب الطاقة البشرية، بل هذا هو

الحاصل والواقع، وهذا هو المقدور عليه، فسنعرف أنه لا يَعرف الله تعالى كما يليق به إلا هو جلَّ شأنه. وما يمكن الكلام فيه هو بعض الأحكام والصفات الثابتة لله تعالى.

وسنذكر هنا أهم الصفات التي ينبغي للإنسان المهتم بمعرفة الحق في هذه المباحث أن يعرفها، وما لا تطاله قدرة الإنسان فلا يُلام على عدم العلم بها.

وجوب الوجود

بعد أن تعرف أن العالم الذي نراه حادث، وأن الحادث لا بُدّ له من مُحدِث، يعلم العاقل على سبيل القطع بأن هذا المحدِث للعالم يجب أن يكون موجودًا، وأنه يستحيل أن يكون معدومًا، فالعدم والمعدوم لا يكون فاعلاً للوجود، ويزداد هذا الأمر تأكيدًا مع العلم بأن العالم حادث. وكذلك يعلم العاقل أن موجد هذا العالم يستحيل أن يكون ممكن الوجود، لاحتياج الممكن إلى مرجح لوجوده، ولأن الممكن مفتقر ناقص، فلا بُدّ أن يكون الموجِد للعالم واجب الوجود.

وسنذكر هنا بعض المعاني المتعلقة بهذين المفهومين أعني أولًا: الوجود وثانيًا: وجوب الوجود. وذلك بحسب ما يليق بهذا الكتاب.

المبحث الأول: الوجود

وجود الله هو الأصل الذي لا يمكن الكلام على صفات الله إلا بعد العلم بثبوته وتحققه ومعرفة كونه واجبًا، ووجوب الواجبات له تعالى، واستحالة ما يتنزه عنه تعالى، وجواز ما يجوز في حقه كالفرع عنه، فتقديمه عليه يشبه تقديم التصور على التصديق، كما قال اللقاني في هداية المريد (٣١٦\١) ووضح مع ما عليه من الحواشي أن الوجود صفة نفسية على المشهور، وقيل سلبية.

وتصور الوجود بديهيٌّ، والحكم ببداهته بديهيٌّ أيضاً، لذا لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر، فيعرّف تعريفًا لفظيًا

يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفًا للشيء بنفسه كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول، وكل ذلك بالنسبة إلى من يعرف معنى الوجود من حيث إنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس، أي لو كان يُعرف لفظ الوجود، من حيث إنه التحقق والحصول ونحو ذلك، ولا يعرف معنى هذه الألفاظ فيقال: التحقق والحصول ونحوهما هي الوجود، وها هو معنى انعكاسه، فيصبح الوجود وسيلة لتعريف تلك الألفاظ.

قال العلامة اللقاني في هداية المريد (٣١٩\١): "قال السعد: مراد القوم بالصفة النفسية: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، تكون الجوهر جوهراً وذاتًا وموجودًا، ويقابلها المعنوية، وهي صفة ثبوتية دالةٌ على معنى زائدٍ على الذات، ككون الجوهر حادثاً ومتحيزًا وقابلًا للأعراض" اهـ.

هذا هو التعريف المشهور للصفة النفسية، ولذلك يقال إن عدَّ الوجود صفةً إنما هو على سبيل التسامح، أو من باب الوصف ليكون حقيقة، وقال الدسوقي في بيان مفهوم التسامح في الوجود كما في حاشيته على شرح السنوسية صفحة ٧٤: تسامح أي مجاز استعارة، حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم، بجامع أن كلاً منهما يقع صفة في اللفظ، فيقال: ذات الله موجودة، كما يقال: ذات الله عالمة، واستعار اسم المشبه به، وهو لفظ (صفة)، للمشبه فيكون استعارة تصريحية. اهـ. ولذلك قلنا: إن إطلاق الصفة على الوجود مجاز لا حقيقة.

وجمهور المتكلمين والفلاسفة على أن مفهوم الوجود ظاهرٌ لا يحتاج لبيان كما ذكرنا، ومع ذلك فقد وقع الخلاف فيه من بعض الوجوه، قال الدسوقي صفحة ٧٤: "قال الأشعري: إن لفظ الوجود مشترك اشتراكًا لفظيًا، كعين، فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع متعددة، فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له، بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود، فمن ثمّ ذهب إلى أن وجود الشيء عينه.

وقالت الحكماء: إنه مشكك، أي إنه موضوع للمفهوم الكلي المختلف الأفراد بالقوة والضعف، إذ وجود الله أقوى من وجود زيد.

وقالت المعتزلة: إنه متواطئ، أي إنه موضوع للمفهوم التي تواطأت وتوافقت أفراده فيه.

ثم اختلف في معناه: فقال الأشعري إنه عين الذات، وقال الرازي: إنه أمرٌ اعتباريّ أي لا ثبوت له إلا في اعتبار المعتبِر.

وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني: إنه حالٌ، فله ثبوت في نفسه لكنه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجي.

وقالت الكرامية: إنه صفة معنى، فهو عندهم صفة متحققة في خارج الأعيان، يمكن رؤيتها.

وقيل إنه صفة سلبية، ويفسر بسلب العدم على الإطلاق. فوقوع الخلاف فيه يدلُّ على عدم ظهور معناه، إذ لو كان معناه ظاهرًا لما وقع الخلاف فيه.

وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميُّزه عن مقابله وهو العدم، فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به، وهذا لا ينافي أنه خفي في ذاته، فلذا وقع الخلاف فيه" اهـ.

أقول: ما دام الأشعري يفرق بين الوجود والعدم، ويقول كما نقل عنه: إن الوجود مشترك لفظاً بين الموجودات، فيمكن أن نعرف لِمَ قال وجود كل شيء عينه، يعني أن الوجود هو تحقق تلك العين، لأن تلك العين إما معدومة وإما موجودة، وهو يميز بين الحالين، فقوله إنه عينه لا يريد به إنه عين الماهية مطلقاً أو الهوية، بل عينها موجودةً حال كونها موجودة، ولذلك نفهم لم قال بعضهم إن قول الرازي بأن الوجود اعتباري معناه أن ما في الخارج كزيد وهذا الجبل ليس مؤلفًا من أمرين، الأول: هو الوجود والثاني: مفهوم الجبل أو ماهيته، بل في الخارج أمر واحدٌ هو الجبل موجودًا متحققًا، فوجود الجبل بهذا الاعتبار هو عينه، ولذلك يقال إن رأي الأشعري إذا حقق رجع إلى ما قاله الرازي.

ووضَّح الدسوقي قول الأشعري إن الوجود هو عين الذات بقوله في صفحة ٧٤: "أي إن كانت الذات قديمة أو حادثة فاعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعري إن الوجود عين الذات على ظاهره، من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات، وعليه ففي عدِّ الوجود من الصفات تسامحٌ.

وبعضهم أوله بأن مراده: أن الوجود ليس أمرًا زائدًا على الذات ثابتًا في نفسه، كالمعاني والمعنوية، فلا ينافي أنه اعتبار، إذ المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب

المفهوم. وحينئذ فيرجع قول الأشعري إلى قول الرازي، وعليه فلا يكون في عدِّ الوجود صفةً تسامح" اهـ.

فالوجود ليس بزائد على الذات والذات ليست بصفة، وكذلك فإن الوجود ليس جزءاً من الذات، فصار وجود الذات تحققها، وربما هذا هو الذي عناه الإمام الرازي في قوله الوجود اعتبار عقليٌّ، وأنه لا اثنينية للموجود في الخارج، فقوله يصير أقرب للتفصيل والتفسير لقول الأشعري. فتأمل.

ومما قد يقرب المراد من هذا القول ذكر طريقة الاستدلال عليه، وهو ما ذكره الدسوقي في صفحة ٧٤: "واستدل على أن الوجود عين الذات، بأنه لو كان الوجود غير الذات، لزم إما أن يكون [الوجود] موجودًا أو معدومًا، فإن كان موجوداً، كان موجودًا بوجود، وهذا الوجود موجود بوجود، وهكذا، فيلزم التسلسل وهو محالٌ. وإن كان [الوجود] معدومًا، لزم اتصاف الوجود بما يقابله، وهو العدم، ويلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة، وهو باطلٌ.

وفيه أنه إنما يلزم اتصاف الوجود بالعدم، لو قلنا: الوجود عدم، [ونحن ما قلنا ذلك، بل] نحن قلنا: الوجود معدوم، أي أمر عدميٌّ أي لا تحقق له في الخارج وإن كان له تحقق في نفسه، وهذا لا ضرر فيه.

ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة، لأن الموجود يتصف بالعدميّ، ألا ترى أن الذات الموجودة تتصف بالإمكان. فيقال: هذه الذات ممكنة، والإمكان أمر عدميٌّ، أي لا تحقق له في الخارج، وإن كان له تحقق

في نفسه" اهـ.

فطريقة الاستدلال هذه يفهم منها ما ذكرناه أن الوجود ليس متحققًا في الخارج بإزاء الذات، بل معنى وجود الذات تحققها في الخارج، فالوجود في نفسه غير موجود في الخارج، وليس هو صفة معنى قائمة بالذات كما يتصور البعض بل وجود كل شيء هو تحققه بعينه.

والمراد من كون الوجود اعتباريًا ليس أن الفارق بين كون الشيء موجودًا، وكون الشيء معدومًا مجرد اعتبار في العقل، لينتج من يظن ذلك أن ما به الشيء موجود مجرد اعتبار، بل وجوده حقيقة، غاية الأمر أنه ليس غيرًا ولا هو ثابت في إزاء الذات، بل هو عينها لا من حيث المفهوم بل من حيث اعتبارها موجودة وقد سبق ذكر الفرق البديهي بين كون الذات موجودة وبين كونها معدومة.

ووجود الله تعالى خاصٌّ غير مشترك فيه مع غيره من حيث الحقيقة، ولا يقوم بوجوده أي لا يحل به غيره من حيث الحقيقة، ولا يقوم بوجوده أي لا يحل به غيره من الذوات والصفات، وسنأتي لهذا المعنى عند الكلام على تنزيه الله تعالى، فلا يصح أن يقال إن وجود الله محل الماهيات أو صور أو ظلال الممكنات كما يزعم بعض الجهلة.

المبحث الثاني: الوجوب

إذا عرفنا أن الموجود هو الثابت والمتحقق، فوصف الوجود بالوجوب يفيد تأكد الوجود وعدم احتياجه إلى غيره، وعدم توقفه على غيره، فالوجوب في نفسه يفيد الاستقلال، ولذلك يقول الإمام الرازي في المحصل (٢٧٠\١١) مع شرح الكاتبي: "الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته، وهو الله سبحانه وتعالى، وإما أن يكون ممكن الثبوت لذاته، وهو كل ما عداه" اهـ، وشرح الكاتبي هذه الكلمات بقوله: "الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، لأنه إن كان بحالة يكون وجوده من ذاته ولذاته لا افتقار له إلى غيره، فهذا هو الواجب لذاته، وإن لم يكن كذلك بل يكون وجوده وعدمه كل واحد منهما إنما يحصل له من غيره فهو الممكن لذاته، ولا واسطة بين هذين الأمرين" اهـ.

وكل ذلك يعود كما نرى إلى معنى واحد، وهو نفي الاحتياج والاستغناء عن الغير، ولا يعني ذلك أن الوجوب مفهوم سلبي كما قد يتبادر ولكنه يستلزم هذه المعاني السلبية عن قرب، ولا يكون الوجوب سلبيًا لأنه يتأكد الوجود به كما قلنا، والشيء لا يتأكد بالسلب.

وقد يقال إن الوجوب أمرٌ ثبوتيٌّ لأن الوجود يتأكد به ويقوى، والشيء لا يتأكد ولا يقوى بنقضيه. وأيضًا مما يدل على أن الوجوب غير سلبي أنه

نقيض اللاوجوب الذي هو محمول على الممتنع والممكن المعدوم، والمحمول على المعدوم معدوم، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم، وإذا كان اللاوجوب عدمياً كان الوجوب وجوديًا لما عرفت من وجوب كون أحد النقيضين ثبوتيًا. كذا قرره الكاتبي في شرح المفصل في (٢٧٦\١) فانظره إن أحببت.

ومما يذكره العلماء في مبحث الوجوب خصائص الوجوب، منها أن الشيء الواجب لا يكون واجبًا لذاته ولغيره معًا، بل الواجب يكون واجبًا لذاته فقط، أو لغيره فقط، والقول بأنه واجب لذاته ولغيره معناه أنه مستغن وفقير، أما أنه غني فلوجوبه لذاته، وأما أنه فقير فلكونه واجبًا لغيره، لأن الواجب لغيره هو الذي يكون ثبوته لأجل الغير لا للذات، وما كان ثبوته لغيره فهو مفتقر وممكن لذاته، فالقول بأن الشيء واجبٌ لغيره ولذاته معًا محالٌ كما هو واضح، وهناك طرق أخرى للبرهان على فساد هذا القول.

وقد بيَّن الإمام الكاتبي أن هذه المسألة، أعني أن الشيء لا يكون واجبًا لذاته ولغيره معًا، ليست من خصائص الواجب، فإنه من حيث المبدأ يقال في الممكن، فالشيء لا يكون ممكنًا لذاته واجبًا لذاته معًا، فإذا كان ممكنًا لذاته استحال كونه واجبًا لذاته، كذا قال في شرح المحصل (٢٨٢\١).

ثم قال الكاتبي: "نعم، لو قال: الواجب لذاته لا يكون واجبًا لغيره، كان ذلك من خواصِّه" اهـ.

وتعبير الرازي: "الشيء الواحد لا يكون واجبًا لذاته ولغيره معًا" اهـ.

أقول: ولا أجد وجهًا من حيث المعنى لترجيح تعبير الكاتبي على تعبير

الرازي، أما من حيث اللفظ فظاهر، تأمل.

ومن هذه الخصائص للواجب أن الواجب لذاته لا يتركب من غيره، لأن كل مركب لجزؤه مغاير له، ويستلزم ذلك أن يكون الواجب مفتقراً، ولذلك وضحها الكاتبي فقال (٢٨٢\١): "واجب الوجود لذاته استحال أن يكون له أجزاء تقوِّم ذاته، لا أجزاءً حسية كأجزاء الجسم على رأي المتكلمين، ولا عقلية كالهيولى والصورة على رأي الحكماء، لأن المركّب محتاجٌ إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فالمركب محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته، فلو كان واجب الوجود لذاته مركَّباً كان ممكناً لذاته، وإنه محالٌ" اهـ.

فلو تركب الواجب من غيره لكان غيره جزء منه، والكل يحتاج إلى الجزء، فيلزم أن الواجب محتاج ومفتقر إلى غيره لكي يتحقق، فهذا هو مفهوم التركب، وهذا مناف لمفهوم الوجوب أصلاً، فلا يصح أن يتركب الواجب عن غيره.

وكما أن الواجب لا يتركب من غيره، فكذلك لا يتركب عن الواجب غيره، أي لا يكون جزأ من غيره، فيستحيل أن يكون الواجب جزء لحقيقة أخرى على معنى أن تلك الحقيقة تتركب منه ومن غيره، لأنه إذا كان جزأ فإنه لا بد من وجود علاقة بينه وبين غيره من الأجزاء، وهذه العلاقة تستلزم الافتقار.

وقد ناقش الطوسي هذه الخاصية، فقال تعليقًا على كلام الإمام الرازي الذي قرر فيه هذا المعنى صفحة ٩٦: "لا أدري أي شيء يعني بهذه العلاقة،

فإن الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير، إن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا: [الموجودات بأسرها، والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير] فهو جائز، وإن أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات، فمحال عليه لأنه لا ينفعل عن غيره" اهـ.

حاول الطوسي تعيين المقصود بالعلاقة المذكورة في كلام الرازي، فقال: إذا أريد بالعلاقة كون الواجب مبدأً أو علة فلا مانع منه، وإذا أريد بها مجرد الانضمام إلى الغير ووضحه بمثالين، فهو جائز، ومن الظاهر أن الرازي لم يرد هاتين الصورتين أصلاً، لأنه تكلم في الدليل عن صيرورة العلاقة بين الجزء وبين الجزء الآخر من المركب، وليس هناك مركب عدا المبدأ أو ما صدر عنه، كما أن الموجودات مجموعها ليس مركبًا بهذا المعنى لأنه اعتبار، وليست العلاقة بين أفراد هذا المجموع علاقة بالضرورة بين جزء وجزء آخر، ثم احتمل الطوسي علاقة الفعل والانفعال بينه وبين غيره كما في الممتزجات، فالممتزجات التي تتركب عن أجزاء يكون بين هذه الأجزاء علاقة فعل وانفعال، وهذا كما صرح الطوسي يستحيل على الواجب لأنه لا ينفعل عن غيره.

وهذا يعني أن العلاقة المذكورة في كلام الرازي إن كانت الانفعال الذي هو شرط التركيب بين الأجزاء لتتألف ماهية حقيقية، فالطوسي يوافق الرازي باستحالة هذا الأمر على الواجب.

ويبدو لي أن هذا احتمال قريب يحمل عليه كلام الرازي ليتضح وجه استحالة ذلك على الواجب.

أما الكاتبي فصرّح بأن العلاقة المذكورة في كلام الرازي هي علاقة الملازمة، ونظر في ذلك بناء على احتمالين، الأول: أن تكون تلك الملازمة بينهما ليست راجعة لواحد منهما أي لواحد من الطرفين التي تقوم هذه العلاقة بينهما، بل السبب فيها هو أمر آخر غيرهما، وحينئذ يكون الواجب لذاته معلولاً لهذا الطرف الثالث الذي أوجد هذه العلاقة الحقيقية التي تنشأ بناءً عليها الماهية الحقيقية المتركبة من الواجب وغيره من الأجزاء، وكون الواجب منفعلاً غير جائز.

وقد ناقش الكاتبي هذا الاحتمال بأن محل التأثير من هذا الطرف الثالث ليس هو الأجزاء نفسها ليلزم تأثير الواجب الممنوع، بل هو الهيئة التركيبية الحاصلة لجميع الأجزاء لا لواحد فيها بعينه كذا قال، وحينئذ لا يلزم تأثر الواجب وانفعاله.

وقد يرد على هذا بأن هذا الاحتمال لا يصحّ إلا إذا كانت الماهية اعتبارية لا حقيقية، وكلام الإمام الرازي في التركيب الحقيقي لا الاعتباري.

وأما إذا كانت تلك الملازمة راجعة إلى أحد الطرفين، فإما أن يثبت ذلك مع كون الواجب محتاجاً إلى بقية الأجزاء التي تتركب منها الماهية، أو لا مع احتياجه. وعلى الاحتمال الأول يلزم احتياج الواجب وهذا ينافي كونه واجبًا، وأما إذا كان مع استغناء الواجب عن غيره من الأجزاء فلا تكون هناك ملازمة والمقدَّر خلافه. أي أن هناك ملازمة، وعند عدم وجود التلازم يجوز وجود أحد الأجزاء بدون تحقق الآخر، وهنا تنفك الملازمة المذكورة.

وأما مع عدم وجود الملازمة أصلاً، فتنعدم الماهية الحقيقة التي تتألف من هذه الأجزاء التي أحدها هو الواجب وعند انعدام تلك الماهية فلا ملازمة.

هذا هو التوجيه الذي ذكره الإمام الكاتبي لكلام الإمام الرازي نقلاً عن بعض العلماء. وقد أشرت إلى بعض ما أورده الكاتبي والرد عليه. وعلى كل الأحوال فقد مال الكاتبي إلى الرد على هذه الخاصية التي ذكرها الرازي للواجب وأن الأدلة القائمة عليها ضعيفة.

ومن خصائص الواجب لذاته أنه واجب من جميع جهاته. بمعني أن كل ما هو متصف به من أمور ثبوتية أو سلبية لا يتوقف على حضور أمر خارجي ولا على عدم أمر خارجيّ كذلك، لأنه لو كان كذلك فيلزم أن ذات الواجب أو بعض صفاته موقوف على الغير في الثبوت، وما كان كذلك يكون ممكناً لا واجباً.

ومن خصائص الواجب لذاته أنه لا يصحّ عليه العدم، إذ لو صحّ ذلك، لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات. كذا قرره الإمام الرازي في المحصل(١).

وهناك بحوث أخرى تتعلق بالواجب ذكرها العلماء في كتب علم الكلام، ولكن المقام لا يتسع لذكرها، وما أردنا هنا هو لفت النظر إلى بعض

(١) انظر شرح المحصل المسمى بالمفصل (١\٣٠٤).

ما قيل لأهميته، على أن بعض ما ذكره من الخصائص سيتم ذكره في مباحث الصفات والأحكام الإلهية.

وما يهمنا هنا لفت النظر إليه هو أن الدليل الدال على وجود الله تعالى فهو أيضًا يدل على وجوب وجود الإله لا مجرد الوجود الشامل للوجود الإمكاني والوجود الواجب، فالدليل لما أثبت وجود الله أثبت وجوب وجوده وما لوجوب الوجود من خصائص، ومنها أن صفات الله تعالى مهما كانت فهي أيضا واجبة الثبوت لله تعالى، لأن واجب الوجود هو واجب من جميع جهاته فصفاته واجبة الثبوت أيضاً.

ولذلك فإن معرفة وجوب وجود الله سيكون قاعدة ومبنىً قويًّا لتأسيس فهمنا لصفات الله تعالى فيما بعد، وليس الأمر مجرد حكم طارئ ليس له آثار ولوازم، فأنت عندما تعلم أن الله واجب الوجود فستعلم أن هذا يستلزم صفات معينة ينبغي ثبوتها، ويستلزم نفي صفات أخرى لا يستقيم إثباتها مع إثبات وجوب الوجود. ولذلك سترى أن بعض الأعلام أسس إثبات كثير من الصفات على أساس وجوب الوجود، واستغنى عن مناهج وأدلة أخرى قد تفضي إلى هذه الصفات أيضاً، وذلك لأنه إذا ثبت الوجوب قصر بناءً عليه طريق إثبات مجموعة من الصفات الأخرى، وكلما كان الدليل قصيراً فهو يؤدي إلى أوضحيته وأقربيته لقيادة العقل للمطلوب وهو الأولى.

المبحث الثاني: القدم

قبل الشروع في ذكر الأحكام المتعلقة بالقدم وما يقابله وهو الحدوث، لا بُدّ من بيان المراد منها، أعني التعريف. فالقديم: هو الذي لا أول لوجوده.

والمحدَث: هو الذي لوجوده أول.

وعند المتكلمين لا قديم إلا الله تعالى، والأصل أن صفات الله لا تخرج عن مسمى الله، فلا داعي لأن يقال القديم هو الله وصفاته، لأن هذا يشير إلى أن المراد بالله هنا هو الذات فقط، والحقيقة أن ما ينطلق عليه اسم الله هو الذات المتصف بالصفات لا الذات فقط.

وأما الفلاسفة أو بعضهم فيُطلق على الواجب الوجود وعلى غيره، كالعالَم لأن العالم معلول عن القديم فيكون قديمًا، وفي مذهبهم تفصيل قد نذكره لاحقًا.

والمحدَث: هو كل ما عدا الله تعالى، ولا داعي لأن يقال هنا: هو ما عدا الله وصفاته لما ذكرناه قبلُ من أن الصفات ليست غير الله خلافاً لما نصَّ عليه الكاتبي في شرح المحصل (٣٥٨\١)، وكذا خلافاً لما قاله النصير الطوسي في نقد المحصل صفحة ١٢٣ إذ قال: "صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة، ولذلك كان من الصواب أن يقول -أي الرازي-: وهو الله وصفاته، وفي المحدث: وهو ما عداه وعدا صفاته" اهـ.

وذلك تعليقاً على قول الرازي: "الموجود إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، أما

القديم فهو الذي لا أول لوجوده، وهو الله سبحانه، والمحدَث ما لوجوده أوَّل، وهو ما عداه" اهـ.

فقد تبين أن تعبير الرازي أدقُ(١).

وأما المحدَث فهو كما سبق: ما لوجوده أول، ويمكن أن يقال: هو المسبوق بعدم نفسه، أو المسبوق بالعدم، وكلها تؤول إلى معنى واحد.

وبعضهم يعرِّفُ المحدَث بأنه: ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر. وهاهنا يتم البحث في المراد من الإيجاد هل هو الإيجاد الاختياري ليلزم كونه محدثًا بالمعنى الأول أي أنه مسبوق بالعدم، والإيجاد يكون ههنا بمعنى الإخراج من العدم إلى الوجود، كما هو ظاهر.

ولكن قد يكون المراد بالإيجاد هنا هو الاقتضاء الصادق بالإيجاب بالتعليل، وهو ما يستلزم عدم وجود بداية ولا أولية للموجود، أي عدم كونه مسبوقًا بعدم نفسه. ولذلك يقول الفلاسفة بناءً على هذا التعريف: إن العالم محدَث ومع ذلك ليس مسبوقًا بالعدم لأنه معلول الواجب بالذات، فهو قديم إذن، وهذا خلاف معروف بينهم وبين المتكلمين.

وكأنهم لو اعتقدوا أن الله فاعل بالاختيار لزمهم القول بالحدوث بالمعنى الأول، لأن كل فاعل بالاختيار فمفعوله مسبوق بالعدم. ولذلك قد يقول

---

(١) قال البغدادي في الأسماء والصفات (١\٣٠٥): "ولا يجوز لفظ التغاير في صفاته وذاته سبحانه" اهـ

بعضهم إن الاختلاف يؤول إلى اللفظ بين الفلاسفة والمتكلمين في العالم. لكن الحقيقة أنه ليس كذلك بالنظر إلى العالم لأن المتكلم يقطع بأن العالم لم يكن ثم كان، بخلاف الفيلسوف فهو ينفي أن العالم لم يكن، بل هو لم يزل موجودًا، فهو قديم بالضرورة لانبنائه على واجب الوجود الذي هو علة له، وقد يسمي هذا المعنى بالحدوث الذاتي الذي يطلق ويراد به: الاحتياج إلى ذات الواجب.

ومن الواضح أن هذا الحدوث يجتمع مع القدم الزماني، بخلاف الحدوث بالمعنى الأول المسبوق بالعدم فهو متنافٍ مع القدم الزماني، ولذلك ينتج على مذهب الفلاسفة أن العالم حادث ذاتي بالمعنى الثاني وقديم زمانًا، وواجب لغيره، ويستحيل تصور صدق عدمه لأنه مرتبط بالعلة القديمة.

فمن هذا يُعلم الفرق بين مذهبهم ومذهب المتكلمين الذي يجيز عدم العالم، ويقول بمسبوقيته بعدم نفسه وبحدوثه الزماني بمعنى أن عدمه سابق له لا بمعنى أن هناك زمانًا قديمًا لا أول له والعالم موجود في ظرفه وفي نقطة من نقاطه.

وقد يَتوهم البعض أن التساوق بين القديم والواجب يستلزم الترادف، وأن القديم هو الواجب، وهذا غير صحيح كما هو ظاهر، فالتساوي في الصدق لا يستلزم التساوي في المفهوم، فمفهوم الواجب ما كان وجوده لذاته، ومفهوم القديم هو الذي لا ابتداء لوجوده، فيطلق في هذه الحال على الموجودات، أو نقول: هو ما لا ابتداء له سواء كان وجوديًا أو عدميًا، فهناك اتجاهان في تعريف القديم عَلامَ يصدق.

وعلى كلٍّ، فلا يكون القديم مرادفًا للواجب، فإن المترادفين هما

المتحدان ماصدقًا ومفهومًا، كلفظ إنسان وبشر، بخلاف المتساويين، فإنهما المتحدان ماصدقًا المختلفان مفهومًا، كلفظ ناطق وضاحك. وقد كان اصطلاح بعض قدماء المتكلمين أن الترادف هو التساوي كما يقولون في الإيمان والإسلام من قبيل الأسماء المترادفة، فكل مؤمن مسلم وبالعكس، ومن المعلوم أن لكل منها مفهومًا على حدة(١).

إضافة في معنى القديم

معنى القديم لغة يأتي لأمرين كما ذكره الإمام عبد القاهر البغدادي في كتاب الأسماء والصفات (٣\٤٢٧):

المعنى الأول: السبق بالوجود والتقادم في الزمان، ومن قولهم شيخ قديم وبناءٌ قديم، أي: متقدم الوجود على كل حدث بعده، وإن كان في نفسه حادثاً، وفي التنزيل ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١] و ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].

والمعنى الثاني: السبق والتقدم في المكان وفي الشرف والرتبة، قال الله عز وجل ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود: ٩٨] أي يتقدمهم، يقال منه قَدَمْتُه أَقْدُمُه قَدْماً بسكون الدال، وقَدِم يقْدِم بكسر الدال من الماضي وكسرها من المستقبل أيضًا، إذا تقدَّم وأَقْدَم يُقدِمُ أيضاً إذا تقدَّم، وقدَّم يُقدِّم بالتشديد أيضاً، إذا تقدِّم وإذا قدَّم غيره، فهو لازمٌ ومتعدٍّ، والقَدَم في اللغة: الشيء تُقَدِّمه أمامك فترد عليه. وفي الحديث: حتى يضع الجبار قدمه في النار. قال

---

(١) انظر حاشية البيجوري على شرح العقائد النسفية صفحة ٥٠٧-٥٠٨

الحسن البصري: معناه يضع فيها الذين قدَّمهم من شرار خلقه، فهم قَدَم الله للنار، كما أن المسلمين قَدَمُه للجنة.

وهذا حاصل ما ذكره البغدادي في هذا الموضع، وبيَّن أن معنى القديم من طريق علم الكلام فيه مذاهب على رأسها ما ذكره الإمام الأشعري وهو أن القديم معناه المتقدم في وجوده على ما يكون بعده. وهذه عبارة دقيقة لطيفة كشأن كلام الأشعري، ويبدو من هذا ومما مضى أن "قدم" أصلا هو المتقدم على غيره إما في الوجود أي في زمان الوجود أو في مكانه، وهذا هو المعنى الأعم الجامع للمعاني التي استُعملت فيها هذه الكلمة كما يظهر بأدنى تأمل.

وزاد الأشعري في التحقيق فقال: والتقدم نوعان:

أحدهما: تقدم بلا ابتداء، كتقدم البارئ وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها.

والثاني: تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض" اهـ.

فالقديم يكون مطلقًا كما أوضحه الأشعري في نقل البغدادي الذي تراه، وكما ذكره ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري ينطلق على ما تقدم غيره في الزمان أو في الوجود سواء في ذلك إذا كان للوجود المتقدم نفسه بداية أو لم يكن له بداية.

قال البغدادي (٤٣١\٣): "وأجاز -أي الأشعري- إطلاق وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الأزلية، وقال: إن القديم قديمٌ لنفسه لا لمعنى يقوم به، فلا يُنكر وصف صفاته الأزلية بهذا الوصف، كما لم يُنكر وصفها

بالوجود، إذ كان الموجود موجودًا لنفسه" اهـ.

وقد نقل عن الأشعري قولٌ آخر خلاف هذا القول المعتمد الذي استقر عليه، وحاصل القول الثاني هو أن القديم قديم لمعنىً يقوم به، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كُلاب وأبي العباس القلانسيّ وجماعة من المتقدمين من أهل السنة، قال البغدادي: فهؤلاء يقولون إن الإله سبحانه قديمٌ لمعنى قائمٍ به، ويقولون: إن صفاته قائمة به موجودة أزلية، ولا يقال: إنها قديمة ولا محدثة.

أقول: من الواضح أن هذا خلاف في الاصطلاح، أعني أنهم لما قالوا القديم قديم لمعنى، منعوا إطلاق القديم على الصفات، لأن الصفة معنى ولا يقوم بالمعنى معنى آخر، فمنعوا إطلاق القديم عليها كما منعوا إطلاق المحدَث عليها، لأنها ليس لها بداية.

وبعض المعتزلة كَمَعْمَر ومن تبعه قالوا: إنا الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالمًا في الأزل بنفسه، لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير المعلوم ونفسه ليس بغيره.

ومن الظاهر أن هذا كلام باطل لأن الغيرية غير مشروطة في العلم، فالعلم كاشف عن متعلقه وعن نفسه، والعالم لا يحتاج غيره لكي يعلم أنه عالمٌ.

وقد جعل كثير من المعتزلة والقدرية القديم أخصّ صفات الله تعالى، فقالوا القديم: هو الإله، ونفوا صفات الله الأزلية لئلا يلزمهم تكثر الآلهة كما زعموا، فقالوا: لو كانت الصفات أزلية لشاركته في القدم ولوجب أن تكون آلهة، لأن الاشتراك في القدم يوجب تماثلا. كذا قالوا.

ورد عليهم الإمام عبد القاهر البغدادي بقوله (٣\٤٣٢): "وقد بيَّنا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلاً، كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلاً، وقد بينت هذه المسألة قبل هذا" اهـ

أي إنَّ الاشتراك في القدم لا يستلزم الاشتراك في الحقيقة، لأن القدم يرجع إلى معنى سلبي وهو السبق لغيره أو عدم الأولية، ومجرد هذا المعنى السلبي لا يستلزم الاشتراك في الحقائق لكي يلزم أن تكون الصفات آلهة إذا كانت قديمة.

قال البغدادي في الأسماء والصفات (١\٣٠٠): "وأما من قال من النجارية: إن الشيئين إذا اشتركا في اسم أو حكم كانا مثْلَين إذا لم يكن أحدهما بالآخر. فيقال لهم: أوليس المعدوم لا يشبه الموجود، وقد اشتركا في كونهما معلومين ومذكورين ونحو ذلك، ولم يكن أحدهما بالآخر. وذلك نقض قولهم" اهـ

فالاشتراك في الحكم لا يستلزم الاشتراك في الحقيقة، والقدم والحدوث أحكام، وهي لا تستلزم التماثل في الدلالات والحقائق. قال البغدادي (١\٢٨٨): "قال شيخنا أبو الحسن رحمه الله: إن المثلين هما ما سدَّ أحدهما مسدَّ الآخر، وتفسير ذلك أنه يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر، ويستحيل على كل واحد منهما ما يستحيل على الآخر، وهذا عنده حد الاشتباه العقلي. وإذا صحَّ على أحدهما شيء يستحيل على الآخر مثله، فليسا بمتشابهين ولا متماثلين.

وكان يمنع وقوع التشابه بين الشيئين بالاشتراك في اسم أو وصف، سواء كان ذلك من أعمِّ الأوصاف أو من أخصها، وعلى هذا الأصل اعتمد في أن الله عز وجل لا يشبه خلقه، ولا صفاته القائمة بذاته تشبه صفات خلقه، من حيث استبدَّ كل واحد منهما بصفة تستحيل على الآخر، مع اشتمال اسم الموجود والمعلوم والمذكور والشيء على الجميع" اهـ.

وقال البغدادي في الأسماء والصفات (١\٢٩٠): "وقالت طائفة من المعتزلة: إن المشتبهين المثلين هما اللذان يشتركان في أخص أوصافهما، وأخص أوصاف القديم أنه قديم.

وكذلك أنكرت أن يكون لله عز وجل صفة قديمة بدعواها أنه لو كانت له صفة قديمة لشاركته في وصف القدم، ولكانت مثله، لأن القديم أخص أوصاف الموجود، والاشتراك في أخص الأوصاف يوجب التماثل والاشتباه"اهـ.

وهو ما وضحناه من مذهب المعتزلة من قبلُ.

ثم قال البغدادي (١\٢٩٤): "والدليل على أن حقيقة المثلين هو ما سدَّ أحدهما مسدَّ الآخر وناب منابه، أننا سبرنا أوصاف المتماثلين فبطُل أن يكون تماثلهما لاشتراكهما في الوجود أو الحدوث، أو في كونهما معلومين أو مذكورين أو شيئين، لاشتراك المتضادات والمختلفات في ذلك من غير وجوه تشابه فيها.

ولا يجوز أن يكون تشابه الجوهرين لكونهما جوهرين لوجود التماثل بين

العرضين وإن لم يكونا جوهرين، ولا يجوز أن يكون تماثل العرضين بكونهما عرضين لتماثل الجوهرين، وإن لم يكونا عرضين، ولا بكونهما سوادين لوجود التماثل بين شيئين ليسا من جنس السواد.

وإذا بطلت هذه الأقسام كلها، لم يبق إلا أن تماثلهما من أجل أن كل واحد منهما يَسُدُّ مسدَّ الآخر" اهـ.

ثم شرع في مناقشة دعاوى المخالفين في إرجاع التماثل في اشتراكهما في صفة واحدة من صفات النفس، أو في الصفات المعنوية أو في أخص الأوصاف، فانظره إن شئت(١).

---

(١) (١\٢٩٥).

حول مفهوم القدم والزمان

هل هناك تلازم ضروري بين مفهوم القديم والقدم وبين الزمان؟ وهل يشترط لمن يكون قديماً أو أزلياً أن يكون في زمان لا نهاية له أو حتى أن يكون قدمه مُقَدَّراً بزمان مفترض لا نهاية له؟ هذا مبحث مهم جدًا ومفيد في الإلهيات وفي علوم الطبيعة.

وسنورد هنا بعض البحوث والملاحظات التي ذكرها الأعلام مما له تعلق بما نحن فيه.

بعد أن وضح الإمام الرازي مراد الفلاسفة من قولنا [كان الله موجودًا في الأزل] وهل الأزل عدميٌّ أو وجودي، وهل يستلزم ذلك إثبات الزمان الأزلي كما هو المعروف من مذهبهم. وبيّن الكاتبي أن غرض الرازي من ذكر مناقشتهم في هذا الموضع هو إبطال قولهم بأن القديم منحصر في الله تعالى، وأنه يلزمهم قدم الزمان، ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة، ومن قدمها قدم الجسم، فبطل قولهم بانحصار القديم في الله تعالى، انظر كلامه (١\٣٩٥).

أقول بعد ذلك كله قال الإمام الرازي [١\٣٦١]: "قال المتكلمون: معنى كون الله تعالى قديماً أنا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى موجودًا معها بأسرها. ومما يقرر ذلك أنه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم، لكان ذلك الزمان إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا مع أنه ليس له زمان آخر، فقد صار القدم معقولاً من غير اعتبار الزمان، وإذا عقل ذلك في

موضع، فليعقل ذلك في كل موضع.

وإن كان حادثًا، لم يعتبر في حدوثه زمان آخر، لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر.

وإذا عقل الحدوث في نفس الزمان، من غير اعتبار زمان، فليعقل مثله في سائر المواضع" اهـ كلامه.

يريد الإمام الرازي من هذا التحليل أن يصل إلى أن مفهوم القدم والحدوث لا يعتبر الزمان فيهما وأنه ليس شرطًا لهما، فكما عُقِل قدم الزمان لا بزمان، فليعقل قدم الله لا بزمان، وكما عقل حدوث العالم بدون أن يكون وجوده في ظرف الزمان، فالحادث أصلاً ليس من شروط كونه حادثاً سبق الزمان له ولا كونه في ظرف الزمان.

فالزمان موجود مع الله سواء كان الزمان حادثًا وهو الحق أو قديمًا، ولا يقال إن الله في ظرف الزمان حتى يجعل أزلية الله مقيسة بالزمان، فتعالى الله أن يكون زمانيًا أو مكانيًا. وكلام الفلاسفة في هذا الموضع غلط، ولذلك جاء الإمام الرازي بهذا التحليل لبيان ضعف قولهم.

قال الإمام الكاتبي (٣٦٢\١): "كون الشيء قديمًا ليس معناه أنه وجد في زمان، وأن الزمان لا بُدَّ منه في كونه قديمًا، وكذلك كون الشيء حادثًا لا يشترط فيه الزمان. والدليل عليه هو أن الزمان لو كان معتبراً في ماهية القديم والحادث فذلك الزمان المعتبر إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا مع أنه لا يشترط في كونه قديمًا أن يكون له زمانٌ آخر لاستحالة أن يكون للزمان

زمان، فقد صار القديم معقولاً من غير اعتبار الزمان، وإذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار الزمان، فليعقل مثله في حق الله تعالى وفي سائر الأمور القديمة". اهـ

يعني أنه لا يصح بناء على هذا التحليل أن يعتبر شرط الزمان في القديم.

ثم قال (٣٦٣\١): "وإن كان حادثًا لا يشترط في كونه حادثًا زمان آخر لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر، فإذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار زمان فليتصور مثله في حق العالم، وفي جميع الأمور الحادثة، وقد فرضنا افتقاره إلى الزمان، هذا خلف" اهـ.

وهذا يوضح أن قول المتكلمين بالزمان المقدر إنما هو للتقريب لا للتعيين، فلا يشترط عندهم لتصور القديم الزمان الحقيقي ولا المقدر، وقولهم إنه مقدر يرجّح ما نقول، فيفسد اعتراض ابن العربي صاحب الفصوص عليهم. كما لا يرد ما قرره النصير الطوسي في اعتراضه على الرازي في نقد المحصل صفحة ١٢٣: "(قوله: قال المتكلمون: معنى كون الله قديمًا أنا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله معها) كلام لم يرتضه كل المتكلمين، فإن كون الشيء مع الشيء لا يتحقق إلا فيما كان في زمان أو تقدير زمان، والمحققون منهم يقولون معناه أنه غير مسبوق بالعدم. لا يقال: إن السبق أيضاً لا يتحقق إلا بتقدير زمان، لأنهم يقولون: سلب السبق معه لا يقتضي كونه زمانيًا" اهـ

فوجه اعتراضه على الرازي غلط، لأن مراد الرازي كان بيان أن القدم لا يشترط بالزمان ليحقق إمكان تعقل القدم كما الحدوث بدون حاجة لمفهوم

الزمان مطلقًا مقدرًا كان أو حقيقيًا، وهذا هو الذي ذكره الطوسي كما ترى بعينه، وذكر أن المحققين من المتكلمين أثبتوا مفهوم القدم ولم يضعوا فيه مفهوم الزمان كما لم يشرطوه به كما مر معنا، وكذلك الحدوث.

قال الإمام السنوسي في شرح أم البراهين صفحة ٧٦ مع حاشية الدسوقي: "الأصحّ أن القدم صفة سلبية، أي ليست بمعنى موجود في نفسها كالعلم مثلاً، وإنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم الأولية للوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود، والعبارات الثلاث بمعنى واحد" اهـ.

وهو وإن ذكر الوجود في تعريف القدم لكنه صادق أيضًا على الثبوت، أي فالموجود أو الثابت الذي سُلب عدمه السابق عليه هو قديم، وهكذا في بقية التعريفات، فيدخل فيها بناءً على ما ذكرنا الصفات الثبوتية كالمعنوية بلفظ الثبوت فضلًا عن دخول المعاني بصريح لفظ الوجود.

وعلق العلامة الدسوقي على قوله: (والعبارات الثلاث بمعنى واحد)، فقال في صفحة ٧٧: "أي ملتبسة بمعنى واحد، من التباس الدال بالمدلول" اهـ.

ثم ناقش تعبير السنوسي فقال: "وفيه أنه إن أراد المعنى الواحد المفهوم، فتكون العبارات الثلاث مترادفة أي: متحدة المفهوم والماصدق، كالإنسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق، ففيه أن مفهوم العبارة الأولى ثبوت ومفهوم الأخيرتين عدم كما تبين لك، فلا تكون العبارات الثلاث متحدة المفهوم.

وإن أراد بالمعنى الواحد الماصدق وإن اختلف مفهومًا فتكون العبارات

الثلاث متساوية، أي مختلفة مفهومًا متحدة ماصدقًا، كالضاحك والكاتب بالقوة.

ففيه أن ماصدقات العبارة الأولى ثبوتات، ضرورة أن مفهومها ثبوت، وما صدق الأخيرتين أعدام، ضرورة أن مفهومها عدم كما تبين لك.

ويجاب: بأن المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب أي أن أوائلها سلب، وإن اختلف متعلقه وهو العدم في العبارة الأولى، والأولية في الثانية والافتتاح في الثالثة. أو أن المراد بكونها بمعنى واحد أنها متلازمة أو أن كلاً منها مفهومة نفي أمر لا يليق بالله كان الأمر عدميًا أو لا" اهـ.

وهذا إن كان قسم كبير منه نقاش في تعبيرات، إلا أن فيه فوائد لا تخفى ولذلك نقلناه هنا.

وقال الدسوقي صفحة ٧٧: "واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان، لأن كلًا منهما لم يفتقر في وجوده لمؤثر، ولا أول لوجوده، خلافًا لما ذهب إليه الأعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة، فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها. وقد شنع ابن التلمساني على من قال بذلك كما في الكبرى" اهـ.

أقول: ها هنا أمران:

الأول: تشنيعه ورده على ما نسب للفخر والسعد والعضد من التعليل للصفات في كونها ممكنة بذاتها، وهذا سيأتي تعليق عليه لاحقًا بإذن الله تعالى.

والأمر الثاني: قوله: إن الذات والصفات قديمات بالذات والزمان، أما القدم الذاتي فلا إشكال فيه، وأما القدم الزماني فلا يراد به هنا أن الذات والصفات في ظرف الزمان، فهو منفي عن الله تعالى كما تعلم، بل المراد عدم مسبوقية كل من الذات والصفات بعدمها، فلو كانت مسبوقة بعدم نفسها لكانت حادثة بالزمان، وهذا هو الحدوث الزماني، فلما نفينا مسبوقيتهما بالعدم كانتا قديمتين زمانًا، فهكذا ينبغي فهم هذا التعبير لا على ما قد يتوهم لأول النظر من أنهما في ظرف الزمان فتنبه.

خواص القديم والمُحدَث

كما ثبت بعض الخواص للواجب، فهناك بعض الخواص التي لا بد من ذكرها للقديم والمحدَث، وهي أحكام تضبط عملية النظر في بعض المسائل المهمة التي تدخل فيها مفهوم القدم والحدوث.

من هذه الخواص والأحكام أن القديم لا يمكن أن يكون فعلًا للفاعل المختار، وهذا هو قول المتكلمين، ففعل المختار لا يكون إلا مُحدَثًا، لأن القصد والإرادة لا يتوجهان ولا يخصصان ما لا بداية له أو ما كان أزليًا، لأن محل فعلها وتأثيرها هو الممكن الذي يتصور ثبوته على أكثر من وجه، فيترجح أحد وجوهه بالإرادة، أما ما كان له وجه واحد لازم له أي أزلي قديم فلا تعلق للإرادة به.

وأما الفلاسفة فهم يطلقون اسم الفاعل على الموجب بالذات أو العلة الفاعلة، ولذلك يقولون: الفاعل يمكن أن يكون فعله قديمًا ويقصدون من ذلك أن أثر العلة القديمة قديم وأثر الموجب القديم قديمٌ لا حادثٌ.

ومن الظاهر أن الفريقين وإن اتفقا على استخدام اسم الفاعل لهذين النوعين من الفاعلين، إلا أن اشتراك الاسم لا يستلزم كما مر اشتراك الحقائق ولا الاشتراك في الأحكام، ولذلك يتصور أن يقول المتكلمون إن فعل الفاعل لا يكون إلا حادثًا ويستحيل أن يكون قديمًا، ويقول الفلاسفة: إن فعل الفاعل قد يكون قديمًا، لأن المتكلمين يريدون بالفاعل المختار، والفلاسفة

يريدون بالفاعل الموجب والعلة، ومن الطبيعي أن يكون لكل حقيقة حكمًا خاصًا. فلو سألت الفيلسوف هل يصح أن يكون فعل المختار قديما؟ لقال لا، ولو سألت المتكلم: هل يصح أن يكون أثر العلة القديمة التامة حادثًا؟ لقال لا.

ولذلك قال الإمام الرازي في المحصل (١\٣٩٤): "وعندي أن الخلاف في هذا المقام لفظيٌّ، لأن المتكلمين لم يمنعوا من إسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات، وأما الفلاسفة فإنهم إنما أسندوا العالم القديم إلى الباري تعالى لكونه عندهم موجبًا بالذات، حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار، لما جوّزوا كونه موجدًا للعالم للقديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم إلى الموجب، وامتناع استناده إلى المختار". انتهى بتلخيص

قال الكاتبي في شرحه (١\٣٦٥): "فإذن، اتفق الكل على جواز إسناد القديم إلى الموجب بالذات، وامتناع إسناده إلى الفاعل بالاختيار، فلا خلاف بينهم في المعنى والحقيقة، وإنما الخلاف في اللفظ فقط. نعم، الخلاف واقع في أنه تعالى موجب بالذات أو فاعل بالاختيار، فأصل هذه المسألة يرجع إلى هذه القاعدة العظيمة التي عليها مدار أكثر المسائل الإلهية" اهـ.

وقال النصير الطوسي في نقد المحصل صفحة ١٢٥: "واختلفوا أيضًا في معنى الاختيار، فإن الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى، ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به، وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى، والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه. ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته، وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً،

ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا بمرجح" اهـ.

وهذا المعنى الأخير هو التحقيق عند الأشاعرة وأكثر أهل السنة.

هل يجوز أن يتعدد القديم؟

من الأحكام التي تُبحث في موضوع القدم هو هل يجوز تكثر القديم أو تعدده، بمعنى أن يوجد أكثر من موجود واحد قديم، وهل هناك أكثر من موجود هو قديم أم أن القديم واحدٌ؟ وهذا شبيه في مبحث تعدد الواجب كما سبق.

وقد اتفق أهل السنة على أن القديم هو الله تعالى، ولفظ الجلالة يدل على الذات والصفات التي تتصف بها الذات، فالذات الإلهية قديمة وكذا الصفات قديمة أيضًا.

وقد اعتاد بعض العلماء على إطلاق اسم الله على مجرد الذات، فيقولون في هذا المقام القديم هو الله وصفاته، وعبر الكاتبي عن ذلك في شرح المحصل (١\٣٦٦): "وأما أصحابنا فقد اتفقوا أن لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته، فأثبتوا قدماء مع الله تعالى" اهـ.

وهذا التعبير في رأيي غلط كما ذكرنا، فالقديم هو الله ذاتاً وصفاتٍ، ولا يقال إن الله قديم وهناك قدماء هي الصفات مع الله!

وأما الإمام الرازي فعبَّر بالصورة التالية: أهل السنة أثبتوا قدماء، وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته" اهـ.

وهذا التعبير أصحُّ من تعبير الكاتبي من جهة آخره، وهو قوله: "ذات الله سبحانه وصفاته". فهذا يفهم منه أن لفظ الجلالة ينطلق على الذات المتصف بالصفات كما ذكرنا، ولكن قوله أثبتوا قدماء، فيه ما فيه مما يوهم تكثر القديم وتغايره.

وهذا ما أشار إليه الطوسي في نقده فقال صفحة ١٢٥: "أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء، لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم، وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذوات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري" اهـ.

وقد أحسن الطوسي في هذا النقد.

وإذا تبين أنه لا قديم سوى الله تعالى وأن هذا هو الحق، خلافاً لما زعمه الفلاسفة في العقول وأصل العالم مادة وهيولى عند من قال بهما، فما هي الأدلة التي اعتمد عليها من قال: لا قديم إلا الله؟

قال الإمام الرازي في المحصل (١\٣٦٧): "وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته، فقد اتفق المسلمون على إنكاره، لكنهم عوّلوا فيه على السمع، لأن دليل التمانع لا يدل إلا على نفي إلهين، وأما على نفي قديم غير قادر ولا حيّ فلا" اهـ.

كذا قال الرازي، وفي كلامه مجال للنظر، ولكن أولًا لا بُدّ من الإشارة إلى بعض المعاني المودعة فيه.

فالرازي ينقل الاتفاق من المسلمين على نفي قديم سوى الله تعالى

بصفاته، فكل ما هو غير الله تعالى فهو حادث لا قديم، وفي هذا حصل النزاع مع الفلاسفة الذين أثبتوا بعض القدماء، إما العقول أو أصل العالم مادة وهيولى، مع إثبات الواجب لاعتقادهم بالإيجاب والتعليل على ما مر، أو أنهم يعتقدون قدم العالم دون الاعتقاد بوجود الله أصلاً وهم المادية والطبائعية ومن وافقهم.

ويشير الرازي إلى أنه بعد هذا الاتفاق من المسلمين حصل الاختلاف بينهم في الطريق والدليل الذي يوجِب هذا الحكم، والذي ذكره الرازي أنهم عوّلوا على السمع، أي أن الدليل المعتمد عندهم هو ما جاء في الشريعة والنصوص القرآنية والسنة النبوية من أن الله تعالى هو القديم لا قديم سواه. وقوله: عوّلوا، فيه إشارة إلى وجود أدلة غير السمع والنقل، ولكنهم لم يتفقوا عليها بل ربما اعتمدها بعضهم ونقضها غيره، ولكن محل الاتفاق حصل على أن النقل يدل على هذا المطلب.

ولا يخفى أن محل النزاع هو في إثبات قديم غير قادر ولا حيّ كما لو فرضنا جسماً أو هيولى مثلا غير عاقلة، فهم يقولون لا يوجد في العقل ما يجزم القطع بنفي هذا النوع من القدماء.

وأما الدال على التوحيد عند المسلمين، وهو دليل التمانع فلا يدل إلا على عدم وجود إله ثانٍ، ولا ينتفي به غيره من القدماء كذا قال!

قال النصير الطوسي في نقد المحصل صفحة ١٢٥: "وللمسلمين أدلة على نفي القدماء، فيها بيان أن كل ممكن محدَث، وذلك يدل على حدوث ما سوى

الله تعالى، وأما بدليل التمانع فلا يمكن نفي القدماء إذا كانوا أحياء عالمين مريدين، إلا أنهم غير قادرين، وأما الأدلة السمعية فكثيرة" اهـ.

ها هو الطوسي يشير إلى بعض الأدلة العقلية الدالة على امتناع قديم غير الله تعالى على النحو الذي سمعت.

وبعد إثبات الله تعالى عقلاً وامتناع وجود إله آخر بدليل التمانع أو بغيره، يلزم عقلاً استحالة قدم غير الله تعالى لما مر من أن الله ثبت مختارًا وكل فعل للفاعل المختار حادث، ويستحيل أن يكون قديمًا فيلزم من ذلك استحالة وجود قديم غير الله تعالى.

وبرهان التمانع يوجب استغناء الله مع وحدته، كما يوجب افتقار كل ما سواه إليه، وهذا المعنى يستلزم كون الموجودات غير الله تعالى حادثة لأنها مفتقرة لكي توجد إلى فعل الله تعالى كما لا يخفى. وكل ذلك أدلة ومعانٍ تثبت بطريقة عقلية ما استقر عليه المسلمون في هذا المطلب.

وأما الإمام الكاتبي فقد فصَّل في هذا المطلب فقال في شرح المحصل المسمّى بالمفصل (١\٣٦٧): "اتفق المسلمون على نفي قديم ليس هو ذات الله تعالى وصفاته، وعوّلوا في ذلك على الدليل السمعيّ، لأن دليل التمانع المذكور في القرآن لا يدل إلا على نفي إلهين قادرين، أما نفي قديم ليس بحيٍّ فلا يدل عليه.

وعند هذا اختلف المتكلمون في طريق نفيه" اهـ.

معنى هذا النص سبق كما تعلم، ولاحظ كيف يقول إن المتكلمين

اختلفوا في طريق نفيه، أي في الدليل الدال على هذا المطلب، فبعضهم مال إلى الدليل العقلي، وبعضهم رفض الدليل العقلي وزعم عدم قطعيته واعتمد الدليل النقلي، وهذا الدليل إما أن يكون من القرآن والسنة أو الإجماع وسيأتي بيان هذه المسالك وبعض ما يرد فيها.

قال الكاتبي (١\٣٦٨): "فبعضهم نفوه بالدليل العقلِيّ بأن قالوا: لو وجد قديم غير الله تعالى، فلا يخلو: إما أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً:

والأول باطل، لما ذكرنا من نفي موجودين واجبي الوجود.

والثاني أيضًا باطلٌ، لأنه لو كان كذلك كان محتاجًا إلى المؤثر، وكل محتاج إلى المؤثِّر لا بُدّ أن يكون حادثًا، لأن تأثيره فيه إما حال وجوده أو حال عدمه، فإن كان الأول فإما أن يؤثر فيه حال الحدوث أو لا حال الحدوث، وهذا القسم الأخير محال لامتناع إيجاد الموجود.

فتعين الأول أو الثاني، وأيًا ما كان يلزم أن يكون حادثًا.

ولأنه لو كان ممكنًا لكان مقدورًا لله تعالى، لأن الموجب لتعلق قدرته بغيره كون ذلك الغير ممكنًا، وهو متحقق فيه. وإذا كان مقدورًا يلزم أن يكون حادثًا لما تقرّر في بَدَائِهِ العقول أن كل ما كان وجوده بالقدرة والاختيار لا بُدّ أن يكون حادثاً" اهـ.

وهذا الاستدلال لطيف وإن كان قد ذُكر عليه بعض المناقشات التي لا يهمنا إيرادها الآن، وطريقة الاستدلال هذه كنا قد أوردنا خلاصتها فيما مضى.

وأكمل الكاتبي بعدما أورد تلك الإيرادات وافترض أنها تضعِّف الدليل على رأي من قال بذلك، ثم أورد طريقة من احتج ذلك بالسمع والنقل فقال (٣٦٩\١): "قال القاضي الطريق في نفيه السمع، واحتج عليه بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢] ، فلو ثبت قديم لكان الباري خالقًا له، ولوكان خالقًا لكان حادثاً" اهـ

وذكر إيراداً عليه ثم قال: "وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤]، فالآية تقتضي كونه قادرًا على جميع الأشياء، فلو ثبت قديم غير الله تعالى لكان مقدورًا لله تعالى، فيكون حادثًا" اهـ.

وأورد إيرادًا، ثم قال (٣٦٩\١): "وأما السنَّة فما روي عنه عليه السلام أنه قال لعمران بن حصين حين سأله عن مبدأ هذا الأمر، فقال عليه السلام: كان الله ولم يكن معه شيء.

ولقائل أن يقول: هذا خبر واحد فلا يفيد اليقين.

وأما الإجماع: فلأن المسلمين أجمعوا قاطبة على نفي قديم بنفسه مع الله، وأجمعوا على تكفير من أثبته، والإجماع حجة قاطعة" اهـ.

ثم أورد إيراداً على كون الإجماع حجة قاطعة حاصلها أنه ثبت بالنصوص الظاهرة وهي لا تفيد القطع.

ونحن يمكننا بيان الرد على جميع الإيرادات التي أشرنا إليها ولم نذكرها،

ولكن لم نفعل لئلا يطول الكلام فيما هو من الواضحات.

وعلى كل حال فإن القول بالمنع من وجود قديم مع الله تعالى هو القول الراجح المقطوع به بالعقل والنقل.

والتحقيق أن هذا القديم المفترض إما أن يكون متحيزًا أو غير متحيز، فإن كان متحيزًا فتحيزه دليل إمكانه، وإمكانه دليل كونه حادثًا مع ملاحظة وجود الله تعالى وأنه فاعل مختار كما مضى. وإن كان غير متحيز فإما أن يكون واجبًا أو ممكنًا، وفرضه واجبًا مناقض لدليل وحدة الواجب كما مضى، ولو كان ممكنًا فيعود الكلام الماضي.

هذا مع ملاحظة انتفاء قديم ثانٍ إله بدليل التمانع بصورة مباشرة وبغيره من الأدلة.

وقد ناقش العلامة المقتَرَحُ في كتاب شرح العقيدة البرهانية هذه المسألة فقال في صفحة ٤٩: "ادعاء موجود قديم سوى الله تعالى إما أن يكون باعتبار كونه مقتضياً أو لا، فإن كان قديماً باعتبار كونه مقتضياً، فلا يخلو إما أن يكون مقتضياً باعتبار كونه فاعلاً مختارًا أو لا.

باطل أن يكون مقتضياً باعتبار كونه فاعلًا مختارًا، لقيام دليل الوحدانية.

ولا جائز أن يكون مقتضياً باعتبار كونه علة ومعلولاً أو طبيعة على ما صار إليه الفلاسفة والطبائعيون، إذ بعد بطلان الإيجاب الذاتي والاقتضاء الطبيعي وإثبات الفاعل المختار، لم يبق لهذا المذهب أصلٌ.

وإثبات قديم ليس بمقتضٍ باطلٌ بدليل السمع القاطع، وهو الإجماع على أن لا قديم سوى الله تعالى وصفات ذاته، إذ العقل لا يقضي بثبوته ولا بنفيه، فتعين الاستدلال على نفيه بطريق السمع وهو الاجماع القاطع، وقد قال صلى الله عليه وسلم: كان الله ولم يكن شيء غيره، ولم نذكر الخبر للاعتماد عليه، وإنما هو إعضادٌ، وإنما الدليل القاطع الإجماع، فبطل ادعاء قديم غير الله تعالى لا متحيز ولا قائم بمتحيز" اهـ.

ونرى أنه لم يعتمد دليل العقل أصلاً في هذا المطلب وفيه ما فيه مما مر بيانه سابقًا. وأيضًا الإجماع قائم على دلالات إما من الكتاب أو السنة كما مضى ولا بُدّ في الأجماع من سند كما تقرر في علم الأصول.

وقد تلقّف ابن عربي الحاتميّ هذه المسألة واعتبرها مسلمة وقررها في فتوحاته (١\٤٤) فقال: "لا يستحيل في العقل وجود قديم ليس بإله، فإن لم يكن فمن طريق السمع لا غير" اهـ.

فاعتبر نفي قديم ليس بإله غير ممكن إلا من طريق السمع، يعني أنه يجوز وجود قديم غير الله تعالى، وإن لم يكن ابن العربي يُثبت التغاير أصلًا في الوجود بناءً على وَحْدَة الوجود، ولكن يكفيه على مذهبه المنحرف هذا إثبات مظهر أو صورة قائمة بالله تعالى الذي هو الوجود الواحد عنده وكل الصور قائمة به، وهذا يستلزم إمكان وجود قديم غير الله، إما لأن الله فاعل بالإيجاب أو فاعل بالاختيار أو لأن الممكن يمكن وجوده في الأزل بدون مرجح، والثالث باطلٌ فيبقى الأول والثاني، فإن قال ابن عربي بالإيجاب خرج عن

قول جماهير المسلمين كما مرّ، وهو إن قال ذلك فلم يقله صراحة بل إن لزمه يلزمه بعد النظر. فلا يبقى إلا الاحتمال الثاني وهو أن الله مع كونه فاعلاً بالإرادة أو الاختيار على تعبير المتكلم[1] يُتصور أن يكون مفعوله قديمًا مع كونه مختارًا، وهو ما نقل الرازي وغيره الاتفاق على بطلانه، فكل فاعل بالاختيار فمفعوله حادث.

وقد احتمل بعض المتكلمين هذا الاحتمال وناقشوه بما لا مجال ههنا للتفصيل فيه.

ولعل ابن العربي قال هذا القول لمناسبته لبعض مقولاته التي قررها في وحدة الوجود ولوازمها وبعض أحكامها.

ومن خصائص القديم أن العدم لا يصحّ عليه، وذلك واضح بناء على ما مرّ، فإن القديم إن كان واجبًا لنفسه فيستحيل أن ينعدم، لأن الواجب لذاته لا ينقلب ممكنًا، وإن كان القديم معلولاً عن علة قديمة، فحكمه حكمها.

وأما إن كان القديم مفعولاً بالاختيار، فمع بطلان ذلك أي مع بطلان كون القديم مفعولاً بالاختيار، فيصح عقلاً أن ينعدم، لأن ما كان الاختيار يزول بالاختيار. وهذا الاحتمال لا ينقض القول بأن القديم لا ينعدم، لأن المفعول بالاختيار يستحيل أن يكون قديمًا أصلاً، ولذلك أنتج ما يناقض القاعدة المستمرة وهي أن القديم ينعدم وهو تناقض، ولم ينتج إلا لأنه بُنِيَ على

---

١ قال ابن العربي في الفتوحات (١\٤٢) أقول بالحكم الإرادي لكني لا أقول بالاختيار.

محال.

من البحوث والأحكام التي زعمها الفلاسفة في أحكام المحدثات: أن كُلّ محدَث مسبوق بمادة ومدة، فهم لا يتصورون أمرًا يحدث إلا إذا سبقته مادة ومدّة أي زمان، وهذا أصل مبني على اعتقاد من قال به بقدم مادة العالم الهيولي وأن وجودَه أزلي.

وقد أنكر المتكلمون ذلك الحكم وبينوا أنه لم يُبنَ على دليل صحيح.

وقد اعتمد الفلاسفة في دعواهم لزوم سبق المادة على المحدَث على قولهم: إن المحدَث مسبوق بالإمكان، وإن هذا الإمكان صفةٌ وجودية ليست هي صحة اقتدار القادر عليه، فهذه يجب أن تكون موقوفة على كون الشيء ممكنًا لا عين الإمكان، واستنتجوا من ذلك لزوم كون الإمكان صفة موجودة وأنها سابقة على الممكن، فهي أمر وجودي لا بُدّ له من محل وهو المادة أو الهيولى، هذا خلاصة ما قرره الرازي في المحصّل.

وذكر العلامة الكاتبي أن طريقة الجواب أن يُقال بأن الإمكان ليس صفة وجودية بل أمرٌ اعتباري لا يشترط لثبوته أن يوجد في الخارج، وأن من زعم أن قولنا: الإمكان عدميّ مساو لقولنا: الإمكان ليس وجوديًا زعم باطل، فإن الفرق بينهما ظاهر، لأن القول الأول وهو الإمكان عدمي، يدل على أن إمكان الممكن مفهوم عدميّ لا تحقق له في الخارج، وأما الثاني وهو: [إمكان الممكن] إنما يدلّ على نفي الممكن عن الخارج. وشتان ما بين المعنيين.

وهذا هو حاصل ما ذكره الكاتبي في المفصل (٣٧٨\١) فراجعه.

ثم قال (٣٧٨\١١): "ولئن سلمنا [أي ولئن سلمنا عدم الفرق بين هاتين العبارتين]، لكن لا نسلم أن محلّ الإمكان يجب أن يكون أمرًا ثبوتيًا، وذلك لأن المحكوم عليه بالإمكان حالة العدم ليس هو الذات الثانية، لامتناع التغير على الذوات، فهو إما الوجود، أو اتصاف الماهية به، وكل واحد منهما ليس بثابت حال العدم، فالمحكوم عليه بالإمكان لا يجب أن يكون ثابتاً" اهـ.

هذا حاصل ما أشار الرازي إلى طريقة الرد عليهم في المحصل وبيّنه الكاتبي.

وقال الإمام الرازي في الملخص ردًّا على دعوى الفلاسفة هذه (٣٤٨\١١): "لا نسلم أن الإمكان وصفٌ ثبوتيّ على ما مرّ، وإن سلمناه، ولكن المعدوم إنما يوصف بالإمكان إذا حضر في العقل، وحينئذ يكون موجودًا في الذهن، والعقل لا يقتضي بوجود إمكانه في الخارج، بل بإمكان وجوده في الخارج، فلا يستدعي محلاً إذن في الخارج" اهـ، وهو جواب حاسِمٌ.

وأما النصير الطوسي فلم يأت هاهنا بشيء في نقد كلام الفلاسفة، بل حاول توضيحه وتأييده ودعوى أن بحث المتكلمين ما زال يحتاج لتفصيل وزيادة تمعن، وأشار ابن عرفة في المختصر الكلامي صفحة ٢٥٣ إلى وهاء ما ذكره الطوسي، ولا حاجة لنا هنا إلى تفصيل ذلك.

وهذا ما يتعلق بسبق المادة على المحدَث.

وأما دعواهم سبق المدة على المحدَث:

فقد لخصه الامام الرازي بقوله في المحصل (٣٧٦\١١): "وأما المدة فقالوا: كل محدَث فعدمه قبل وجوده، فتلك القبلية ليست نفس العدم، فإن العدم قبلُ كالعدم بعدُ، فهي صفة وجودية، فتستدعي موصوفًا بالقبلية لا إلى أول، فهنا قبليات لا أول لها، والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان، فهنا أزمنة لا أول لها" اهـ.

وهم يريدون أن تلك القبليات وجودية لا مجرد أمور نسبية أو اعتبارية وليست هي عين ذلك الشيء الذي يقال له إنه قبلُ بل هو الزمان.

قال الكاتبي (٣٨٠\١١): "فالتقدم بالذات إنما عرض للزمان وللحركة بالتبع والغرض، فإذن القبلية والبعدية والمعية عرضت للزمان بالذات ولغيره بالعرض والتبع. والزمان إنما يوجد أجزاؤه على سبيل التقضي والتجدد، فقبل كل قبلٍ قبلٌ إلى غير النهاية، وإلا لكان الزمان مسبوقًا بالعدم فيكون حادثًا، ولو كان حادثًا لكان مسبوقًا بزمان آخر، فيلزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر، وإنه محالٌ" اهـ .

فثبت أن كل محدَث مسبوق بمدة وأن المدة والزمان قديمان.

قال الرازي في الجواب عن هذه الحجة في المحصل (٣٨٠\١١): "والجواب أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان، ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانيًا، وأن يكون الزمان زمانيًا، وهما محالان" اهـ.

وحاصل هذا الجواب كما قرره الكاتبي أن دليلكم لو سلمنا دلالته على أن كل حادث مسبوق بزمان إلا أن لدينا دليلاً ينفي ذلك وهو (١\٣٨١): "أنه لو وجب أن يكون تقدم عدم الحادث على وجوده بالزمان لكان تقدم عدم اليوم على وجوده بالزمان ضرورة تقدم عدمه على وجوده، وكذا تقدم عدم كل جزء من أجزاء الزمان على وجوده، فيلزم أن يكون للزمان زمان، والكلام فيه كما في الأول، فيؤدي إلى وجود أزمنة لا نهاية لها يحيط كل واحد منها بالآخر" اهـ.

وقال: "لو كان تقدم الشيء على الشيء يستدعي أن يكون المتقدم واقعًا في زمان لم يوجد فيه المتأخر لكان الباري تعالى زمانيًا ضرورة تقدمه على اليوم وعلى جميع أجزاء الزمان، وهو محالٌ" اهـ.

ثم قال الكاتبي في تحقيق الجواب (١\٣٨١): "بعد تسليم أن القبلية والبعدية والمعية أمور وجودية غير مستقلة بأنفسها بل لا بُدّ لها من محل تقوم به، ويكون معروضًا لها بالذات مع ما فيه، لا نسلم أن ذلك المحلّ هو الزمان" اهـ.

قال ابن عرفة في المختصر الكلامي صفحة ٢٥٥: "والحق أن الزمان غير وجودي، إنما هو إضافي حسبما يأتي.

ونحوه جواب الملخص بقوله: القبلية والبعدية إضافيان عدميان غيرُ وجوديين، إذ لو كانا وجوديين لوجدا معًا، ولو وُجدا معًا وُجد معروضاهما معًا، فيكون القبل والبعد موجودين معًا من حيث هما قبلُ وبعدُ، فالشيء من

حيث هو: قبلُ هو بعدُ، هذا خُلفٌ" اهـ.

وهذا هو الأصح في مفهوم الزمان ولذلك قال الكاتبي إن القبل والبعد لا يشترط أن يكونا معروضي الزمان، بل لِما قاما به، والله تعالى قديم لا بزمان كما أنه عليّ لا بمكان.

المبحث الثالث: التنزيهات

كل من يعلم أن الله واجب الوجود مع ما له من خواص لفتنا النظر إلى بعضها، والقدم منْ خواصه المهمة، يعلم تمام العلم أن الله مخالف في الحقيقة والصفات والأحكام التي من حقيقته لكل ما سواه من الموجودات التي يخلقها الله تعالى بقدرته وإرادته. ولذلك يقرر بعض العلماء هذا المعنى بأن الله مخالف للحوادث ولكل خصائصها، وأنه لا يجوز عليه كل ما يستلزم العدم أو ما يلازمه، فكل هذه المعاني محالة عليه تعالى، ويكفي الواحد أن يتذكر مفهوم وجوب الوجود لتتضح له جميع هذه المعاني وغيرها بأقرب طريق.

وللك يقول العلامة اللقاني: إن الله تعالى يجب له أنه مخالف لكل ما يناله العدم ويجوز عليه من الحوادث، وإنما وَجَبت له مخالفة الحوادث على ما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، لأنها إما أجسام وإما جواهر وإما أعراض، وإما أزمنة، وإما أمكنة، وإما جهات، وإما حدود ونهايات، ولا شيء منها بواجب الوجود لما مر من وجوب حدوثها واستحالة القدم عليها(١).

ودليل هذا الحكم وثبوت هذه الصفة له تعالى هو دليل ثبوت القدم له

(١) وسيأتي توضيح ذلك

تعالى الذي حرره المتأخرون في وجوب مخالفته تعالى للحوادث، وهو أن الجسم محتاج لأجزائه التي تركب منها سواءً كانت أجزاء عقلية كالجنس والفصل، أو أجزاء حسية كالجواهر والأعراض الفردة، أو مقدارية كالأبعاض، ولا شيء من المحتاج بواجب لذاته.

وأيضاً فالجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهذا الجزء الفرد مفتقرٌ إلى الحيز، وهو جزءٌ من الجسم وأحقر الأشياء، والله تعالي متنزه عن ذلك.

والمكان فراغٌ، أي خلاء موهوم أو محقق تُحلُّه الجسم وتنفُذُ فيه أبعاده، فتقوم به امتدادات تنطبق على امتدادات الجسم الحالِّ فيه من الطول والعرض والعمق، والله سبحانه منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامهما الجرمية والتجزؤ.

والزمان متجدِّدٌ يقدّرُ به متجدّدٌ آخر، وذلك علامة الحدوث المحال عليه سبحانه.

والجهة اسمٌ لمنتهى مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك وذلك حدٌّ ونهاية(١).

---

(١) الجهة إما ظرفٌ للمكان أو نفس المكان باعتبار الاضافة إلى شيء، وحقيقة الجهة منتهى الإشارة الحسية ومقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنده. والإشارة الحسية عند الحكماء امتدادٌ موهوم آخذ من المشير إلى المشار إليه، فإنك إذا أشرت إلى شيء إشارة حسية خيَّلتَ امتداداً موهوماً منك إليه، وأطال في ذلك، وقال بعض المتأخرين: مذهب الحكماء أن الجهات عبارة عن الحدود والأطراف والأمكنة، ومذهب المتكلمين أنها عبارة عن الأمكنة باعتبار الإضافة إلى الشيء.

والحيز حصرٌ وإحاطةٌ.

والصور والأشكال من خواص الأجسام تلحقها بواسطة الكميات والكيفيات.

والعرض مفتقر إلى محلّ يقوم به، ويمتنع بقاؤه على الأقل في أكثر الأعراض الممتنعة البقاء، وليس لأجل أن البقاء عرض كما زعم بعضهم، والعرض لا يقوم بالعرض وكل هذه الأمور محالة على الله تعالى.

هذا ما ذكره العلامة اللقاني في هداية المريد مع بعض الحواشي عليه والتقييدات(١).

هذا خلاصة ما يقال في هذا المقام، وسوف نفصل في بعض المسائل فيما يأتي بعض التفصيل.

وتنزيهات الله تعالى هي أوصافه جل وعز التي تنفي النقائص عنه، وتسمى عند العلماء بالصفات السلبية لأنها تسلب عن الله تعالى ما لا يليق عنه، وهذه الصفات لا عدّ لها، لأن ما يمكن أن ينفى عنه مما لا يليق بجلاله لا ينحصر بحسب التفصيل، فكل نقص لا يليق به يُنفى عنه بأن يُسلب، ولذلك قال الكاتبيُّ في شرح المحصل (٢٨٣\١): "صفات الله تعالى منها سلبية ومنها ثبوتية، أما السلبية فلا نهاية لها، لأن له بحسب كل موجود وكل حادث صفة سلبية، وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك الحادث" اهـ.

---

(١) انظره [١\٣٢٩-٣٣٢].

وعرف اللقاني الصفات السلبية في هداية المريد (٣٢٣\١) بقوله: "هي كل صفة مدلولها عدمُ أمرٍ لا يليق به سبحانه".

وفي حاشية الطوخي عليه: "وعرفها بعضهم بأنها نفي كل ما يمتنع أن يوصف به الباري تعالى، وقد تكون الصفات السلبية قديمة، وقد تكون حادثة، فالأول كالقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والثاني كالحكم والعفو" اهـ.

وتمثيله على الصفات في النوع الثاني وهو السلبية الحادثة فيه ما فيه، فما ذكره أفعالٌ لا صفاتٌ كما لا يخفى وإن اشتُق له تعالى منها أوصاف.

ثم بيَّن اللقاني عدم انحصارها فقال: "وليس على الحصر فيها[1] دليل عقليٌّ ولا نقليٌّ" اهـ.

وعلى هذا بقية المحققين.

---

(١) أي في الصفات الخمس

حقيقة الله مخالفة لسائر الحقائق بعينها

حقيقة الله تعالى مخالفة لحقائق مخلوقاته لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة، فمخالفة كل موجود لغيره من الموجودات إنما هو لذاته، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام. وهذا هو رأي الأشعري ووافقه فيه أبو الحسن البصري المعتزليّ.

وذهب بعض المتكلمين من المعتزلة إلى أن حقيقة الله تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية، لكنه يخالف سائر الذوات بصفة مخصوصة به، وهذا المذهب منقول عن أبي علي الجبائي وأبي هاشم، ويبنونه على أن لله تعالى صفة أخص تميزه عن غيره من الموجودات، واختلفوا في تعيين هذه الصفة الأخص فبعضهم قال: إنه يخالف مخلوقاته بوجوب وجوده وعالميته وقادريته، وهو قول أبي علي، وذهب أبو هاشم إلى أنه يخالفها بصفة توجب الأحوال الأربعة التي هي الحقّيّة والعالمية والقادرية والموجودية.

وذهب ابن سينا إلى أن ماهية الله أي حقيقته نفسُ الوجود، والوجود مشترك بين كل الموجودات ويمتاز عنها بقيد عدميّ وهو أن وجوده غير عارض بشيء من الماهيات، ووجود سائر الماهيات عارض لها.

وهذا خلاصة ما ذكره الكاتبي في شرح المحصل (٢\٢٨٣).

وزاد العلامة التلمساني في شرح المعالم في بيان مذهب الفلاسفة فقال

صفحة ٢١١: "زعمت الفلاسفة أن واجب الوجود لذاته لا يتصف بصفة إثباتية، لا نفسية ولا معنوية، ولا وجه ثابت في العقل غير الوجود، وأن جميع ما يوصف به يرجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما بناءً على أنه موجب بذاته".اهـ وهذا الكلام غير مقبول عند عامة المتكلمين.

وقد ذكر العلامة التلمساني في الفرق بين المتماثلين والمختلفين وهو مبحث حسن مفيد في هذا الموضع، وخلاصته:

أن الأشاعرة لهم ثلاث عبارات في المماثلة:

العبارة الاولى: وهي قول الإمام الجويني: المثلان هما الموجودان اللذان ثبت لكل واحد منها من صفات النفس ما ثبت للآخر.

واعتُرض عليه بأن الثابت للآخر إن كان عين الأول، كما هو ظاهر التعبير، فيلزم قيام الصفة الواحدة بمعنيين وهو محالٌ، وإن كان مثله فقد بين الشيء الذي هو المتماثلان بنفسه وهو غير صحيح، حيث يلزم أن يكون تقدير الكلام: المتماثلان هما الموجودان اللذان ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس مثل ما ثبت للآخر، فيكون استخدام كلمة مثل في تعريف المتماثلان، وهو دور. إلا أن يقال إنها -أي كلمة المثل- بديهية، فيكون المراد معرفة المتماثلين وهما قد يشتركان في صفات نفسية أو صفات غير نفسية، فإن ثبت لأحدهما مثل الآخر في الصفات النفسية فهما متماثلان، وإلا فلا، وعلى هذا يكون التعريف مفيدًا.

العبارة الثانية: المثلان هما الموجودان اللذان يَسُدُّ أحدهما مَسدَّ الآخر.

وقد سبق أن أوردنا هذا التعريف من كلام عبد القاهر البغدادي فيما حكاه عن الأشعري.

واعتُرض عليه: بأن الضد قد يَسُدُّ مَسدَّ الضد في شرط بقاء الجوهر، لأن الجوهر في بقائه لا يخلو عن حركة أو سكون، وأحدهما يَسُدُّ مَسدَّ الآخر. وكذلك لا يخلو عن لون، والسواد قد يَسُدُّ مَسدَّ البياض في تحصيل هذا الشرط، وهو ضده، والضد ليس مثلاً للضدّ.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه إنما سد مَسدَّه في أصل الكونية واللونية، وهما فيه سواء، فلم يَسُدُّ مَسدَّه إلا من جهة تماثله فيها.

العبارة الثالثة: المتماثلان هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، وقالوا: وهذا رسمٌ، فإن ذلك حكم التماثل لا عينه، أي ليس هذا التعبير كاشف عن حقيقة التماثل بل هو حكم من أحكامه وملازم له لا يوجد لغيره، فيكون رسمًا وهو طريق للتعريف أيضاً. هذا ما ذكره التلمساني في شرح المعالم صفحة ٢١٤

وقال الأصفهاني في شرح التجريد (٩٦\١\١) مع حاشية السيد الشريف الجرجاني: "المثل يقال لذات يشارك غيره في تمام الحقيقة، ويكون المعقول فيهما شيئًا واحدًا، بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن وحصل منه في العقل أثر، فلو لحقه الآخر لم يحصل في العقل منه غير الأثر الحاصل من الأول" اهـ

وأفاد السيد في حاشيته بأن المتكلمين لا يشترطون في التماثل الذات، أي أن يكون المتماثلان ذاتين، بل اشترطوا المفهوم فقط، فكل مفهوم يمكن أن

يكون له مثل سواء كان مفهومًا لذات أو لا.

وفي شرح العقائد النسفية مع حواشيه (١٠١\١ وما بعدها): أن المماثلة قد تطلق ويراد بها المشابهة وقد تطلق المماثلة ويراد بها الاتحاد في الحقيقة النوعية، وهو المعنى العرفي المصطَلح. وقد تطلق المماثلة ويراد بها: كون الشيئين بحيث يَسُدُ أحدهما مَسدَّ الآخر، أي يصلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر، ولو في شيء»، والمعتبر في المماثلة هو سدُّ كل من الطرفين مَسدَّ الآخر لا سد أحد الطرفين مسد الآخر مع عدم سد الآخر مسدَّه.

وبعضهم يقول: المماثلة هي الاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة، والمراد في هذا التعريف أن يحصل التساوي بين الطرفين في جميع الأوصاف من الجهة التي فيها المماثلة، ولا يضر كونهما غير متماثلين من جهة أخرى.

وهذا القول منسوب للأشاعرة أيضاً، وهو متوافق مع تعريف أهل اللغة للمماثلة، فالمراد بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة، كالكيل، فمعنى المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل.

وينبغي العلم بأن التماثل هو فرع التعدد والتغاير، ولذلك لا ينبغي حمل التماثل على الاشتراك في جميع الأوصاف ومساواتها من جميع الوجوه، فهذا

يدفع التعدد الذي هو شرط التماثل، فكيف يتصور التماثل بعد ذلك[1].

قال العلامة التلمساني في شرح المعالم: "والمختلفان هما الموجودان اللذان لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للآخر، ثم إن امتنع اجتماعهما فهما ضدين، فكل ضدين خلافين وليس كل خلافين ضدان.

وشرط المماثلة: الاستواء في جميع صفات النفس، ويكفي في المخالفة الافتراق في بعضها، فإن السواد يخالف البياض ويضاده مع اشتراكهما في المعنوية واللونية وهما من صفات النفس، وفي لوازم عارضة كالحدوث والخلافية والضدية.

واعلم أن التماثل والاختلاف مما يعلم ضرورة، ولكن البحث في الاصطلاح.

والحاصل أن يقال: كل موجودين لا يخلو إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا، فإن تساويا فهما مثلان، وإن لم يتساويا فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أو لا، فإن لم يصح فضدان، وإن صح فخلافان[2]" اهـ، كذا قال.

وما ذكره في الحاصل نفيس ومفيد.

وزعم الحسين بن محمد النجار المعتزلي (ت ٢٢٠ هـ) أن المثلين هما

---

(١) انظر ذلك شرح العقائد النسفية للإمام السعد ص١٠٢ مع حاشية الجندي من مجموع الحواشي البهية بتصرف وزيادة.

(٢) صفحة ٢١٤.

المجتمعان في صفة من صفات الإثبات. يريد أن الموجودين لو تشابها في صفة واحدة لزم تماثلهما، وهذا ليس تماثلًا تامًا بل هو تماثل في وجه من الوجود وليس تماثلاً على الإطلاق كما زعم.

قال العلامة ابن التلمساني (ت ٦٥٨هـ) في شرح المعالم أيضاً: "وإلى مثل هذا ذهبت الباطنية، وزعموا أن الاشتراك في صفة ثبوتية يقتضي التماثل، فمنعوا أن يوصف الباري تعالى بشيء من صفات الإثبات، فإذا سئلوا عن وجود الصانع قالوا: ليس بمعدوم، وإذا سئلوا عن كونه عالمًا قالوا: ليس بجاهل، وكذلك يسلكون مسلك النفي في جميع ما ثبت للباري سبحانه من صفات الاثبات(١)" اهـ

يعني أنهم لا يصفون الله إلا بصفات السلب، والسلب يستحيل أن يكون مميزًا للموجود الكامل الفاعل المختار المتصف بالصفات التي ثبتت له، فإنه يجب اتصافه بها كالقدرة والعلم والإرادة ونحوها، فهذه الصفات يستحيل أن يصح تفسيرها بطريقة السلب المشار إليها، فإن المعنى المفهوم منها لا يمكن شرحه بمجرد السلب.

فائدة في المتغايرين:

غير الشيء سواه، يقال هذا الشيء غيره، أي ليس عينه(٢).

وفسر جميل صليبا الغيرية بقوله (٢\٣٣٠): "الغيرية مشتقة من الغير،

---

(١) ص٢١٥.

(٢) انظر دستور العلماء، القاضي الأحمد نكري (٣\٨)

وهو كون كل من الشيئين خلاف الآخر، وقيل كون الشيئين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، ويقابلها الهوية والعينية وهو كون المفهوم من الشيء عين المفهوم من الآخر" اهـ.

فنراه فسر الغيرية بتفسيرين، الأول: مفهوم أرجع فيه الغيرية إلى مفهوم الاختلاف، والثاني: وقد ضعفه أرجع الغيرية إلى نحو الوجود، فإذا كان (أ) غير (ب)، فيصح عقلاً وجود (أ) مع عدم وجود (ب)، كما يصح أن يوجد (ب) مع عدم وجود (أ)، وهو ما سماه بعض المتكلمين كالأشعري بالانفكاك في الوجود، وقصد الانفكاك من الطرفين على النحو الذي وضحناه، لا من طرف واحد.

قال العلامة ابن التلمساني في شرح المعالم صفحة ٢١٦: "أما الغيران فقيل: كل موجودين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الآخر، فلذلك امتنعوا أن يقولوا: إن صفات الباري تعالى غيره. واختار أبو الحسن حدّاً آخر فقال: الغيران كل موجودين يجوز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود أو عدم، ليدفع قول من قال إن الدهرية قد تعقل المغايرة بين الأجسام، وإن لم يجوزوا العدم على شيء منها" اهـ.

ومن الظاهر أن تفسير الأشعري للمتغايرين أعم من التفسير المذكور أولاً الذي اقتصر فيه على التغاير في الوجود، بينما عمَّم الأشعري الانفكاك في الوجود والزمان والمكان. هذا مع أن ما زعمه الدهرية من عدم التغاير في أجزاء العالم بحجة عدم تجويزهم فناءها، وبالتالي فهم لا يجوزون الانفكاك في الوجود

بينها، لا يرد على ما ذكره الأشعري، فعدم التجويز هذا راجع إلى زعمهم وجوب وجودها واستحالة فنائها، وليس راجعًا إلى ارتباط وجود كل جزء بالآخر بحيث إذا انعدم أحدهما انعدم الآخر، أي أن جواز الانفكاك في الوجود يقصد به الاستقلال بالوجود مع فرض عدم الآخر، فالفرض كافٍ في صدق التعريف وليس من شرط التغاير أو إمكان وقوع هذا الفرض وتحققه. ولذلك تصدق الغيرية بين الله والعالم إذا بنينا على قول الفلاسفة القائلين بالتعليل، وإذا بنينا على قول المتكلمين القائلين بالاختيار، مع أنه على القول بالتعليل لا يصح عقلاً ثبوت وجود الله إلا مع وجود العالم لأنه علة له، كما لا يصح وجود العالم مع عدم الله لأنه معلول له، وعلى قول المتكلمين يصح وجود الله مع عدم العالم مع علمهم بأن الله حال الاختيار الأزلي يجب وجود العالم فيما لا يزال، وفي حال تعلق الإرادة التنجيزي حتى لو كان هذا التعلق حادثاً يجب وجود العالم، وكذلك يستحيل وقوع وجود العالم مع فرض عدم وجود الله لأن الله فاعل العالم وصانعه، ولأن العالم مع إمكانه يستحيل وجوده وحده بمعزل عن فاعلية الفاعل.

أقول: مع هذا كله فالتحقيق على المذهبين أن الله غير العالم وأن العالم غير الله، لما ذكرناه من المراد من تأصيل الغيرية، فتأمل.

وقال ابن التلمساني (٢١٦\١): "وقالت المعتزلة: كل شيئين غيران، وقال بعضهم: الغيران كل جسمين جاز العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر"اهـ.

وعلّق شرف الدين ابن التلمساني على هذا فقال: "وهذا التفسير أعم لجريانه في الوجود والعدم وهو أدخل في المباحث" اهـ.

أقول: هذا التفسير للمتغايرين يرجع إلى التفسير المفهوميّ وإن استلزم في بعض الأحيان التفسير الوجودي، أعني أنه على هذا الوجه يكون (أ) مغايراً ل(ب) إذا كان مفهوم (أ) غير مفهوم (ب)، ويتصور تغاير المفهوم بين (أ) و(ب) مع عدم إمكان التغاير في الوجود بينهما.

ثم قال ابن التلمساني: "والخلاف في جميع ذلك يؤول إلى التسميات والألقاب، ومع هذا فلا يجوز أن تطلق الغيرية على ذات الباري وصفاته، ولا يقال: هي هو، فإن العلم ليس هو عين الذات ولا هي غيره، لما يوهم من جواز المفارقة، ومنهم من منع من إطلاق المخالفة عليهما لذلك" اهـ.

وقال الإمام السعد التفتازاني في شرح العقائد النفسية صفحة ١١٠: "قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يُقَدَّر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما" اهـ.

ووضح الجندي في حاشيته عليه أن هذا التفسير للغيرية لمشايخ الأشاعرة، وأشار إلى أن التعبير اللغوي الأدق أن التغاير هو ما ذكره السعد، أي أن التعريف المذكور للتغاير لا للغيرية، لأن الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التغاير فإنه لكليهما، والمعنى كون كل من الموجودين على النحو الذي ذكره السعد.

وعلق على قوله: (بحيث يقدَّر ويتصور) بأنه: مُشعرٌ بأن الانفكاك باعتبار

التصور والتعقل ولو بالفرض وإن كان محالاً، وبأن الانفكاك من جانب واحد كافٍ في الغيرية. وقوله: (أي يمكن الانفكاك بينهما) من الجانبين وهو معتبر في الغيرين عندهم، يعني في تعريف الغيرين بأنهما موجودان يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر، كذا في شرح المواقف، هذا هو المنقول عن الشيخ.

واعتُرض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما، إذ العدم ينافي القدم، فغيروا التعريف وزادوا قيدا في التعريف فقالوا: في عدم أو في خير.

وفيه أن النقض بالمثال المذكور إنما يتجه لو أريد بالإمكان المذكور في التعريف الإمكان الوقوعي دون الذاتي، إذ القدم ينافي الوقوعي دون الذاتي، مع أن التقييد بما زيدَ لا يقطع مادة النقض بالمرة، وإليه أشار الفاضل المحشي - العلامة الخيالي- حيث قال: فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل، ولكن يرد الإلهان المفروضان نقضاً. تم كلامه.

وعلّق الجندي على كلام الخيالي الذي ساقه فقال: "وأنت تعلم أن الأَولى إيراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول والنفوس على ما يقول به الفلاسفة، إذ مادة النقض وإن لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل، لكنه يجب أن يكون ممكنًا، لأن الفساد الناشئ من فرض المحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الأمان عن التعريفات" انتهى كلامه.

وفي كلامه فوائد وتدقيقات لا تخفى، وإشارة لما ذكرناه قبلُ مما يتعلق بهذا الاعتراض. وفي ذلك الموضع بحوث لطيفة ينظرها من أراد التعمق

ومعرفة أقوال الرجال.

والخلاصة في أصل المسألة: وهي أن حقيقة الله مخالفة لما سواها لذاتها هو أنه لا تمتنع مخالفته شيء شيئًا لنفس حقيقته لا لأمر زائد، قالوا: ولا بُدّ من الاعتراف بأمور هي كذلك، فإنا إذا ترقَّينا في الأجناس فلا بُدّ أن ننتهي إلى جنس لا جنس فوقه، وإذا نزلنا إلى الفصول فلا بُدّ أن تنتهي إلى فصل لا فصل تحته، ويجب أن يكون تميُّز كل الأجناس العالية والفصول السافلة بأنفسها وإلا تركبت الماهيات من أمور لا نهاية لها(١).

---

(١) كذا وضحه ابن التلمساني في شرح المعالم صفحة ٢١٧.

حقيقة الله تعالى غير مركبة

التركيب تأليف شيء من أجزاء، والمركَّب هو المؤلف من أجزاء.

قال الإمام الرازي في الملخص (١٠٦٥\٢): "كل حقيقة مركبة سواء كانت الأجزاء حسية أو اعتبارية أو عقلية، محتاجة إلى جزئها، وجزؤها غيرها، وكل مُركّب محتاج إلى الغير فيكون ممكنًا، فكل ما ليس بممكن ليس بمركب" اهـ.

يعني أن التركُّب ثلاثة أنواع:

١- التركيب الحسي كتركب الجسم من الأجزاء المحسوسة.

٢- التركب الاعتباري كتركب الدولة من عناصرها كالشعب والنظام والأرض.

٣- والتركب العقلي كتركب الأشياء من جنس وفصل.

وحاصل ما يقوله الرازي: كل المركبات فيها دلالة على الاحتياج والافتقار، وأقل ما يكون هذا الاحتياج احتياج المركب نفسه إلى أجزائه التي يتركب منها، لأن ماهيته تتوقف على الأجزاء، والأجزاء ليست عين الماهية فهي غيرها.

وقال الإمام الكاتبي في المنصص في شرح الملخص[١]: "الواجب لذاته

(١) صفحة ٥٨٣ مخطوطاً.

استحال أن يكون مركبًا، لأنه لو كان مركبًا لكان ممكنًا لذاته، والتالي محالٌ، فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن كل حقيقة مركبة سواء كانت الأجزاء حسية، كتركب الجسم من الهيولى والصورة، أو اعتبارية كتركب الجاهل من الذات وعدم العلم، محتاجة إلى كل واحد من أجزائها، وأجزاؤها غيرها، فكل حقيقة مركبة تحتاج غيرها، والمحتاج إلى غيره ممكن لذاته[...][1] واجب الوجود لو كان مركبًا لكان ممكنًا، وأما أن التالي محالٌ فظاهر.

وقوله: وكل ما كان ليس بممكن ليس بمركب إشارة إلى تقرير هذا الدليل بوجه آخر، وهو أن يقال:

إذا ثبت أن الواجب لذاته لو كان مركبًا لكان ممكنًا، فينعكس بعكس النقيض إلى قولنا لو لم يكن ممكنًا لم يكن مركبًا.

فتُجعل هذه الشرطية مقدمة لقياس استثنائي، ثم يستلزم عين المقدم، لينتج عين التالي الذي هو المطلوب" اهـ.

وقد اتفق علماء الإسلام المعتبرون على استحالة كون الواجب مركبًا ولا نجد معارضة في هذا الصدد تستحق أن يلتفت إليها.

قال الإمام نور الدين الصابوني في الكفاية في الهداية صفحة ٢٦٨: "والأحد عبارة عن التفرد بذاته بحيث لا يقبل الانقسام، ولهذا قال بعضهم في وصف الله تعالى بالوحدانية: إنه تعالى أحد في ذاته، واحد في صفاته.

---

(١) كلمة غير مقروءة.

ومعنى قولهم: أحد في ذاته، أن ذاته لا تقبل التجزئة والانقسام، ولا يتصور له المثل، إذا لو تصور له المثل يصير اثنين على تقدير الانضمام، ولو كانت أحديته بذاته لما صار اثنين بانضمام غيره إليه مع قيام ذاته، وهو معنى ما قيل: إنه أحد لا من جهة العدد، وما سواه ليس أحد بذاته، بل بالإضافة إلى جنس أو نوع، مثلاً إذا قيل: أحد الأشخاص، فهو أحد بالإضافة إلى جميع الأشخاص لا في ذاته، فإن ذاته يشتمل على أجزاء وأعضاء وأبعاض، نحو الوجه واليد والبطن والرجل، وإذا قيل: أحد أعضائه، وهو الوجه مثلاً فهو أحد بالإضافة إلى جميع الأعضاء لا في ذاته، فإنه يشتمل على الجبهة والعينين والأنف والخد والفم والذقن. وإذا قيل أحد العينين، فهو أحد بالنسبة إليها دون ذاتهما، فإنه يشتمل على الأشفار والحدقة والبياض والسواد، حتى انتهى إلى الجزء الذي لا يتجزأ، فهو أيضاً ليس بأحد بذاته إذ لو قدرنا جزء آخر بجنبه من جنسه يصير كلاهما اثنين، ولو كانت أحديته بذاته لما صار اثنين بانضمام غيره مع قيام ذاته الموجب للأحدية، وكذا الاثنان يصيران ثلاثة بانضمام جزء آخر إليهما، فصح أن الأحد بذاته هو الذي لا يُتصور له المثل، ويستحيل انضمام غيره إليه وهو الله جل جلاله" اهـ.

وفي هذا الكلام يُبطِل الصابوني التركيب في ذات الإله، فلا جزء له ولا عضو ولا انضمام أركان، ونفي الأركان والأبعاض ورد عن السلف والخلف من العلماء المعتبرين، ولكن هناك بعض الطوائف الإسلاميين وهم المجسمة ومن وافقهم يزعمون أن الله مركب أي ممتد في الأبعاد وله أبعاض، وإن استحال انفكاكها، فهذا يثبت التركيب ولكن يقول باستحالة الانفكاك

والانفصال، فهو مجسم.

وقال الإمام السنوسي في شرح أم البراهين[1]: "الوحدانية في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه:

أحدها: نفي الكثرة في ذاته، ويسمى الكم المتصل.

الثاني: نفي النظير له جل وعز في ذاته أو في صفاته ويسمى الكم المنفصل.

الثالث: انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عمومًا، قال جل من قائل: (﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ٤٩﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقال جل وعز: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٠٧]، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]" اهـ.

والنوع الأول من الوحدانية هو نفي التركيب الذي نحن في صدده.

وقال العلامة أبو الفضائل نجم الملة والدين مَنْكوبَرس الحنفي (ت ٦٥٢هـ): "وقد قامت الدلائل القطعية على ثبوت الصانع. فما يوجب نفيه كان باطلاً، ولأن الخلق أجسام وجواهر وأعراضٌ، فلو كان الباري تعالى يشبه الخلق لكان من هذه الأقسام، فيجب أن تكون له خاصية هذه الأشياء، وخاصية الأجسام التركب، والتركب يتحقق من الأجزاء والأبعاض، فكان

---

(١) صفحة ٩١ مع حاشية الدسوقي.

الجسم متبعضًا متجزئًا، ولا يجوز أن يكون الباري تعالى كذلك، إذ التركب لا بدّ له من مركب[1]" اهـ.

وهذا صريح أيضاً في نفي التركب وتلازمه مع التجسيم وسيأتي زيادة كلام حول التجسيم والتحيز، وقال منكوبرس[2]: "وبقبول التغير والتركب استدل أهل الحق على كون العالم مصنوعاً، وعلى كون نفسه صانعًا بقوله: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨]، حتى أقسم على كون العالم مصنوعه بقبول التركب وتكرر الأحوال عليه بقوله: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ ۝١٦ وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ ۝١٧ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ ۝١٨ لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ ۝١٩﴾ [الانشقاق] هو تكرر الأحوال عليهم حالاً بعد حال، ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٢٠﴾ [الانشقاق: ٢٠] أي: أيّ شيء يمنعهم عن الإيمان بالصانع الواحد القديم مع معاينتهم دلائل حدوث العالم بالتغير والتأليف والتركيب والتسخير، وتعاقب الأحوال عليهم، فبطل أن يكون صانع العالم جسمًا أو جوهرًا لما فيهما من قبول التركب والتغير بحلول الحوادث" اهـ.

وهو كلام لطيف مفيد مبني على أصول أهل السنة المخالفين للمبتدعة الذين أثبتوا التحيز، وحاولوا التشكيك في عدم إحالة التركب من الأعضاء والأركان على الله تعالى.

---

(١) النور اللامع والبرهان الساطع في شرح عقائد أهل السنة والجماعة (العقيدة الطحاوية) في صفحة ١٥٩.

(٢) صفحة ١٥٩.

هل يصح قديمٌ مركبٌ؟

بعد أن وضَّح الإمام الرازي في الملخص استحالة أن يكون الواجب مركبًا، لأن التركيب دليل على الإمكان والإمكان الأخص مناقض للوجوب، أورد إشكالاً من طرق المجسمة الذين يدّعون أن الواجب مع كونه واجبًا إلا أنه مركب، وأن هذا التركب لا يناقض كونه واجبًا، وأجاب الرازي عن هذا الإشكال فلنورد الإشكال والجواب لأهميته في هذا المبحث.

قال الرازي في الملخص (٢\١٠٦٥): "لا يقال: الدلالة إنما دلت على انتهاء الممكنات إلى مقطع للحاجة، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء مركبًا من أجزاء كل واحد منها واجبٌ لذاته فذلك المركب وإن كان لتركبه مفتقرًا إلى الأجزاء، لكنه لوجوب أجزائه غنيّ عن السبب المنفصل" اهـ.

هذا هو الاعتراض على لسان بعض المجسمة الذين يعتقدون أن الله مركب وأن تركبه على الصورة الخاصة واجب فلا يلزمهم الإمكان على زعمهم. وحاصل اعتراضهم أن الدليل على وجوب وجود الله إنما يلزمنا بإثبات واجب لقطع الإمكان والتسلسل المحالان، أي يستحيل أن يستقل الممكن أو الممكنات المتسلسلة في الوجود، الأول لافتقاره والثاني لاستحالة وجوده أصلاً، فإذا ألزمنا الدليل بإثبات واجب فليكن هذا الواجب مركبًا وليكن تركبه واجبًا، فمن أين يلزمنا إثبات واجب غير مركب؟

وقال الإمام الكاتبي صفحة ٥٨٣ في المخطوط موجهًا هذا السؤال: "توجيه هذا السؤال أن يقال: [ما] يعني بالممكنة، إن عنيت به ما يقتضي

[الشيء[1]] آخر سواء كان ذلك الشيء جزأه أو غيره، فلا نسلم أن الواجب لذاته ليس بممكن بهذا المعنى، فإن البرهان إنما قام على انتهاء الممكنات إلى مقطع للحاجة. ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الشيء مركبًا من أجزاء كل واحد من تلك الأجزاء يكون واجبًا لذاته، لا يفتقر شيء منفصل. وإن عنيت بالممكن ما يفتقر إلى غير أجزائه، فمسلم أن الواجب لذاته ليس بممكن بهذا المعنى، لكن لا يلزم من كونه ليس بممكن بهذا المعنى أن لا يكون ممكنًا بمعنى آخر حيث تصدق المقدمة الاستثنائية من القياسين المذكورين" اهـ.

يعني أن هؤلاء يعترفون أن أجزاء الواجب إن كانت واجبة لذاتها والواجب مركب منها، فلا ينافي هذا كونه واجبًا لأنه غير محتاج ولا متوقف على غير أجزائه.

وأجاب الإمام الرازي بقوله (١١\١٠٦٥): "لأنا نقول: إن كان الواجب لذاته من تلك الأجزاء ليس إلا الواحد، فذلك الواحد إن كان مركبًا عاد الكلام فيه، وإلا فالواجب واحد والبواقي معلولات، وهو المطلوب. وإن كان الواجب أكثر من واحد، كان واجب الوجود لذاته مقولاً على كثيرين، هذا خلف. وإن سلمنا أنه لا خلف فيه، لكن تلك الأجزاء إن لم تكن بينها ملازمة، كان كل واحد منها مستقلاً بنفسه وغنيًا عن غيره، فلا يكون أجزاء لشيء واحد وإن كان بينهما ملازمة، كان البعض علة للبعض، والمعلوم

١ كذا في المخطوط وأظن العبارة: "إن عنيت به ما يقتضي توقفه على شيء أو يفتقر لشيء" أو نحو ذلك

ممكن، فلا تكون الأجزاء بأسرها واجبة، وقد فرض كذلك، وهذا خلف" اهـ.

ومع وضوح بطلان كون الواجب مركبًا من أجزاء كما ترى، إلا أنا نرى أن بعض المجسمة الذين ينتسبون إلى السلف الصالح يقولون إنه لا يمتنع عقلاً أن يكون الله مركبًا من أجزاء وأبعاض، كاليد والعين وغيرها من الصفات التي يسميها صفات أعيان، ولكن تركبه منها لا يستلزم أن يكون هناك من ركَّبه أو يكون محتاجًا ممكنًا أو غير كامل، فهذا النوع من التركيب في نظر هذا القائل لا يستلزم الافتقار ولا الإمكان.

وهو يزعم أن النقل موافق لهذا النوع من التركيب بناء على حمله ما ورد من ألفاظ كالتي أشرنا إليها محمولة على ظواهرها كما يليق بالله تعالى فله حيز يليق بنفسه، وأعضاء وأجزاء وأبعاض تليق بنفسه. وهذا نوع من السخافات التي يدافع عنها بعض المنحرفين، فتأمل.

قال الكفوي في الكليات تحت جذر (حيز): الحيز الفراغ المتحقق كما هو عند أفلاطون، أو متوهم كما هو عند المتكلمين، للسطح الباطن من الحاوي. انتهى

فالحيز عند أفلاطون فراغ متحقق خارجًا ولو بدون حصول شيء فيه، وأما عند المتكلمين فهو متوهم حصوله خارجًا، بل هو راجع لصفة نفسية للجسم أو المتحيز نفسه، ولو فرضنا انعدام المتحيز لما بقي الحيز بخلاف مذهب أفلاطون.

وأما التعريف الثالث الذي أشار إليه الكفوي فهو تعريف الحيز عند أرسطو وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، فلو فرضنا متحيزًا أو موجودًا ممتدًا ولا يحويه شيء، فمع وجود سطح خارجي له فهو ليس في حيز لأنه لا يوجد شيء ممتد آخر يشتمل عليه بحيث يكون هو في ظرفه ويحصل تلاقي السطحين الباطن من الحاوي والظاهر من المحوي، هذه هي التعريفات الثلاثة المشهورة للحيز وبالتالي المتحيز.

جاء في المعجم الفلسفي لمراد وهبة: قال الفارابي في كتاب الحروف: "يقال [المكان] لشيء في الجسم فيكون محيطًا به، ويقال مكانٌ لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه، والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول" اهـ.

أقول: في الحقيقة هذا المعنى الذي يعزوه للطبيعيين مطلقًا ليس دقيقًا،

فلا يشترط في الفيزياء والعلوم الطبيعية مفهوم الإحاطة في المكان، بل مرادهم أقرب لمفهوم الموضع والأين، بل إدخال الإحاطة أقرب لتعريف أرسطو دون غيره.

قال وهبة: "قال الفارابي في كتاب الحروف: فإن أرسطو لمّا حَدّ المكان في السماع الطبيعي قال فيه: إنه النهاية المحيط، فنراه جعل المحيط جزء من حد المكان، وجعل ماهيته تكمل بأنه محيط، وإنيته ما به محيط، والمحيط محيط بالمُحاط، والمحاط به هو الذي في المكان" اهـ.

وقد سبق أن ذكرنا أن نيوتن الفيزيائي الشهير يميل في تعريف المكان إلى المعنى الذي قرره أفلاطون فهو متصل لا متناه متماثل، وهو مستقل عن الوعي، أي ليس انتزاعًا عقليًا ولا مجرد فرض معرفي ولا هو مقولة مسبقة في العقل كما يميل إليه كانط بل له وجود واقعي، والأشياء توجد فيه وكل شيء يأخذ قدرًا منه أو فيه، وهو لا يؤثر في الأشياء ولا يتأثر بها، ومرّ معنا أن أينشتين في تصوره مزج بين المكان والزمان، بل بين المكان والمادة نفسها، وصار ينظر للأشياء أنها ذات أبعاد أربعة هي الأبعاد المكانية الثلاثة وبعد الزمان الذي له تحقق خارجي وليس مجرد انتزاع عقلي أو اعتبار، وظهر عنده مفهوم مركب هو الزمكان الذي لا يستقل فيه الزمان عن المكان ولا المكان عن المادة.

ونحن لا نريد التطويل في هذه التعريفات وذِكر أصولها الفلسفية هنا، فما ذكرناه كافٍ في مقام بحثنا.

والسؤال هنا هل واجب الوجود يصحُّ أن يكون متحيزًا؟

الله تعالى ليس متحيزًا سواء كان التحيز هو وجود الموجود داخل الفراغ أو المكان على رأي أفلاطون، أو كان التحيز بالمعنى الفرضي الموهوم كما اعتمده المتكلمون، أو كان بالمعنى الأرسطي وهو كون شيء محيطًا به، فلا يصح التحيز على الله تعالى بأي من هذه المعاني.

ولم يُجِز ذلك إلا المجسمة والمشبهة ومنهم أولئك الذين يزعمون أنهم متابعون للسف الصالح كذبًا وزعمًا غير مدعم بدليل ولا حجة.

والأصل في الاحتجاج على عدم جواز التحيز على الله تعالى هو أن يقال: الباري تعالى ليس بحادثٍ، ينتج أن الباري تعالى ليس بمتحيز.

فالتحيز نفسه دليل إمكان المتحيز لأن كل متحيز يصح أن يكون في مكان أو في مكان آخر، ويصح عليه التركب لأن التحيز مع الامتداد يستلزم التركب بالضرورة ولو أن يكون التركب وهميًا، مع أن الحق استلزامه للتركب الخارجي أيضًا.

فالتحيز يستلزم الإمكان في موضع وجود المتحيز، ويستلزم صحة تركبه مع غيره على أقل تقدير إذا كان غير ممتد، ولزوم ذلك إذا كان ممتدًا.

وكل متحيز جسم، والجسمية محالة على الواجب لأن الأجسام كلها ممكنة وهذا منافٍ للوجوب. ونفي التحيز مستلزم لنفي التجسيم بالضرورة، وإثباتها إثباته وبالعكس، ولا وجُوْد لواحد يثبت التحيز إلا ويلزمه لزومًا قريبًا بيّنًا تجسيم الله تعالى سواء اعترف بذلك أو لم يعترف، فالاعتراف لا يضر هنا

مع كون التلازم بيناً ظاهراً.

ولذلك فإن كل من ناقض القول بنفي التحيز وزعم ثبوت التحيز لله تعالى مع نفيه التجسيم، فإنه يوجد في مذهبه وطريقته التي يتبعها إشكالات داخلية وتناقض في المقولات وعدم تناسق. فإما أن يرجع هذا الحال إلى قصوره عن إدراك هذا التناقض الداخلي، وإما أن يكون راجعًا إلى عدم أمانته لعدم اعترافه بالتلازم بين التحيز والتجسيم، ويكون غير صادق في الإخبار عن نفسه بأنه ينفي التجسيم.

وهذا كما لو قال قائل: إن الله متحيز ولكنه ليس له جهة أو ليس في جهة، فالقول الأول هو التحيز مستلزم بالضرورة للجهة، فلا يستقيم إثبات التحيز مع نفي الجهة، ولو فرضنا وقوع ذلك الزعم من بعضهم فإما أن يكون ذلك راجعًا لتصوره عن الإدراك وهذا بعيد، وإما أن يكون راجعًا لعدم أمانته في التعبير عن نفسه.

الله تعالى ليس جسمًا

لا يخفى أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين التركيب والتجسيم، وبين نفي التركيب ونفي التجسيم، لما وضحناه من أن كل جسم مركب، ونفي جواز التركب يستلزم بالضرورة نفي التجسيم، وكان يمكن الاكتفاء بمبحث نفي التركيب وعدم تخصيص محل خاص بنفي التجسيم، إلا أنه لما كان المطلوب في علم التوحيد وأصول الدين هو البيان المفيد الكافي لإدحاض الشبهات والانحرافات، وكان هذا يفيد فيه جداً التفصيل في بعض المباحث، فقد فضلنا إفراد هذا المبحث لنفي التجسيم لينضاف إلى سابقه ويزداد البيان والوضوح.

ويرتبط مبحث التجسيم أيضًا بمبحث التحيز، وقد أشرنا إلى هذا الارتباط، فكل دليل أبطل التحيز فقد أبطل التجسيم، وهناك إجماع عند كثير من الباحثين والأعلام على أن كل متحيز جسم، وكل جسم متحيز بالضرورة، فنفي التحيز مستلزم لنفي التجسيم بالضرورة.

والمعاندون من المجسمة والمشبهة قد يزعمون أن الله متحيز وليس جسمًا، أو يقول هو مركب لا جسم، ولذلك ولأمثاله فصلنا عقد مبحث خاص بالتجسيم.

الجسم مركب إما من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل، أو الوجودية كالهيولى والصورة، أو الجواهر الفردة، أو المقدارية كالأبعاد، وذلك كله أمارة

الإمكان والحدوث.

أما دلالة التركيب على الإمكان والحدوث، فلاحتياجه إلى جزء، وكل محتاج حادث.

وقد يقال إن اللازم هو الإمكان دون الحدوث. ولكن هذا يمكن الرد عليه بأن كل ممكن موجود فهو حادث بالضرورة لأن الفاعل هو المختار دون العلة ودون الموجِب، وفعلِ المختار حادث بالضرورة.

وأما دلالة التحيز على الإمكان والحدوث، فلأن المتحيز لا يوجَد إلا مع الحيز، والحيز حادث لما مرّ من أن كل ما سوى الله تعالى حادث، وما لا يكون موجودًا إلا مع الحادث فهو بالضرورة حادثٌ.

ولا يخفى أن هناك إشكالاً في هذا الاستدلال، لأنه مبني على أن الحيز وجودي أو موجود في الخارج وهذا لا يصح إلا على مذهب أفلاطون أو أرسطو كما مرّ، أما عند المتكلمين فهو من حيثيات المتحيز غير منفك عنه في الخارج.

فالأَولى اللجوء إلى أن المتحيز متركب بالضرورة، ومحدود كذلك، وما كان كذلك فهو مركب، وكل ذلك دلائل الإمكان، والممكن لا يوجد وحده فلا بُدّ من فاعل، وما ثَم فاعل إلا المختار، وفعل المختار حادث

بالضرورة فيتم المطلوب(١).

قال العلامة الثاني السعد التفتازاني: "(ولا يتمكن في مكان) لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعد في بُعد آخر متحقق أو متوهم، يسمونه المكان، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي" اهـ.

والبعد عبارة عن امتداد له نوعان، أحدهما: البعد الموجود القائم بالجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي. والثاني: البعد المسمى بالفراغ المنظور، وهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وهو موهوم عند المتكلمين والفراغ الموهوم عند المتكلمين لا شيء محض فلا يكون قديمًا، والقديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده. ولو أريد بقدم الحيز الذي يدعيه بعضهم أزليًا ليشمل الموجود والمعدوم أيضاً فهذا محال في حقه تعالى، إذ يلزم حينئذ أن يكون للحيز وضع مخصوص أزلي يشار إليه بالإشارة الحسية وإن كان أمرًا وهميًا، وأن يكون الباري تعالى محتاجًا إلى ذلك الأمر الوهمي في الأزل، وكل ذلك محالٌ عليه تعالى(٢).

ومن المعلوم أنه لم يرد في الشريعة أن الله تعالى جسم، ولما كانت الجسمية من خصائص المحدثات ومن دلائل الإمكان، استحال أن تُنسب لله

(١) انظر شرح العقائد النسفية مع حاشية الجندي صفحة ٩٥-٩٦ مع زيادات وتوجيه.

(٢) انظر حاشية الخيالي وبهامشها حاشية قرة خليل صفحة ٦٦.

تعالى، ولا يصح أن يقال هو جسم كما يليق بذاته، لأن النقص بالذات لا يليق بالذات، ويصير حاصل قول هؤلاء كأن يقولوا: هو متصف بنقص يليق بذاته، وهو محال كما هو ظاهر فضلاً عن مخالفته اللفظية للشريعة.

فأصبح من البيِّن أن إطلاق الجسمية عليه تعالى ممنوع شرعًا لعدم وروده ولدلالته على الإمكان والحدوث، وكل ذلك مما يوجب نفي الجسمية عن الله تعالى عند أهل الصدق والعدل بخلاف أهل الهوى والابتداع.

قال العلامة المحقق ابن الهمام في المسايرة مع شرحها المسمى بالمسامرة للعلامة ابن أبي شريف (٢٦\١): "(**فإن سمّاه أحدٌ جوهراً ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز**) من إثبات الجهة والإحاطة ونحوهما (**فإنما خطؤه في التسمية**) أي من حيث المعنى، لمثل ما سيأتي في لفظ الجسم(١) إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعًا، وفي إطلاقه إيهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق إلى سرادقات عظمته شائبة نقص، فإن الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء مقدارًا" اهـ.

وقوله: (**فإنما خطؤه في التسمية**) هذا ينبغي أن يخصَّص بمن نفى مدلول لفظ الجسم والحيز عنه تعالى وكذا الجواهر، كما يُفهم من قوله: (لا من حيث المعنى) أي ينبغي نفي هذه المعاني عنه تعالى، أما من أطلق هذه الالفاظ وتوقف في المعاني أو لم ينفها أو جاء في كلامه ما يدلّ عليها أو على بعضها أو لازمها البيِّن، فلا يدخل في قول ابن الهمام المذكور، فهو مؤاخذ على ما يقول

---

(١) سننقل ذلك قريبا

به.

وأيضاً درج بعض المجسمة الذين يتظاهرون بالتنزيه على أن يقولوا نحن إنما نطلق هذه الألفاظ ونريد بها الموجود أو القائم بذاته، فيرد عليهم أن هذه الألفاظ لم توضع في اللغة لإفادة المعاني التي يزعمون أنهم يستخدمونها فيها، وفضلاً عن ذلك هذه الألفاظ ظاهرة في النقص وفي خصائص المخلوقات، ولم ترد بها الشريعة، ولذلك فالأصل أن يؤاخَذ أمثال هؤلاء ولا سيما وقد نقل عن بعض الأئمة كالشهرستاني أن هؤلاء يقولون: إنما نطلق الجسم ونريد به القائم بنفسه، على سبيل الاحتيال والتلاعب، وتشتيتًا لتوجه الإشكالات على مذهبهم السخيف ولو من جهة اللفظ، وإلا فهم يعتقدون معانيها ولا يجرؤون على التصريح بذلك مجاملة وكذبًا، ولتعرفنهم في لحن القول!

قال في المسامرة أيضًا أيضاً (٢٦\١): "الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم (والجسم هو المؤلف من جواهر) فردة وهي الأجزاء التي لا تتجزأ وإبطال كونه جوهراً كما مرّ في الأصل الرابع (يستقل به) أي بإبطال كونه جسمًا، لأنه إذا بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بحيز، بطل كونه جسمًا، لأن كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) ما في الجسمية من (زيادة لوازم تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق)، فإن كلًا منها ينافي الوجوب الذاتيّ لاقتضائها الاحتياج على ما قُرر في المطوّلات.

(فإن سماه أحدٌ جسمًا وقال لا كالأجسام يعني في نفي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فإنهم قالوا: هو جسم بمعنى موجود. وآخرين منهم قالوا: هو

جسم بمعنى أنه قائم بنفسه، فأخطأوا بذلك، ومن أخطأ بذلك (**فإنما خطؤه في إطلاق الاسم**) لا في المعنى (**كالأول**) أي: كمن قال: جوهر لا كالجواهر، فإن خطأه كذلك كما مرّ هذا، أعني خطأ من أطلق الأول أو الثاني ثابت (**بالإجماع**) من القائلين بأن الأسماء توقيفية، والقائلين بجواز إطلاق ما لا يوهم نقصًا وإن لم يرد به توقيف" اهـ.

أقول: ما ذكرناه في مسألة الحيز يقال هنا كما هو ظاهر، ولا يسلم لمن قال: إنه يطلق الجسم على الله ويريد به أنه موجود أو قائم بنفسه، فكلمة قائم بنفسه ليست مرادفة للجسم لغة ولا اصطلاحًا كما هو معلوم، ولا مسوغ لإطلاق الجسم. ثم الدعوى أنه أراد بها معنى لم توضع له، بل هذا التصرف لا يفهم منه إلا نوع من المخاتلة والمخادعة، ولا سيما وهذا اللفظ غير وارد أصلاً في الشريعة، فلا مسوغ ولا سبب أصلا لإطلاقه.

وبين الإمام ابن الهمام مع شرحه أنه لم يوجد في الكتاب والسنة ما يسوغ إطلاق اسم الجسم أو الجوهر ليجوز إطلاقه بناءً على قول القائلين بالاشتقاق في الأسماء وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أهل السنة العظام.

فامتنع إطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط.

ومن شروط صحة إطلاق المشتق في أسماء الله أن لا يوهم إطلاقه نقصاً. ولو تأملنا في لفظي الجوهر والجسم لوجدنا أن هذين الشرطين غير متحققين فيهما، فبطل إطلاقهما على الله تعالى، فالجسم والجوهر معناهما الحقيقي محالٌ على الباري تعالى.

ولم يرد سمعًا اتصافه بمأخذ الاشتقاق للمعنى المجازي لواحد منهما، وكذلك لا يتحقق الشرط الثاني وهو المتعلق بإيهام النقص، ولاحظ هنا أن المعول عليه في المنع من الإطلاق هو إيهام النقص ويحتاج في صرف الذهن عن النقص لقرينة، فالجسم يقتضي الافتقار إلى أجزائه بسبب التركب منها، والافتقار أعظم مقتضى للحدوث.

ومما يحسن التنبيه عليه أنه على القول بالاشتقاق اعتبروا في المشتق كونه مشعراً بالإجلال والتعظيم.

قال ابن أبي الشريف صفحة ٢٨: "وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد هو: ما اتصف الباري تعالى بمعناه ولم يرد إذن ولا منع به، ولا بمرادفه وكان مشعراً بالجلال من غير وهم إخلال، واحترز بكونه مشعراً بالجلال عن نحو الزارع والرامي، فإنه لا يجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الوَاقِعَة: ٦٤] وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]. إذا تقرر ذلك كله، وأنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم، (**فمن أطلقه فهو عاص بذلك**) الإطلاق (**بل قد كفَّره بعضهم**) يعني ركن الإسلام في فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة" اهـ.

قال ابن الهمام مع الشرح: "والتكفير لمن أطلق أظهر من عدم التكفير له، فإن إطلاقه إياه حال كونه مختارًا لإطلاقه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف له كفر وفاقًا" اهـ.

وإذا ثبت بطلان الجسمية ثبت لزومًا بطلان جميع لوازمها كالاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والألم والفرح والغم ونحوها، وكذلك اللون والرائحة والصورة والشكل والتناهي والحلول فيه أو منه في غيره.

كذا بينه شارح المسايرة.

الله تعالى ليس في شيء من الجهات

تمهيد: في مفهوم الجهة وأحكامها

الجهة والحيز متلازمان في الوجود، لأن كلاً منهما مقصد للمتحرك الأيني، إلا أن الحيز مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول إليها والقرب منها، فالجهة منتهى الحركة لا ما يصح فيه الحركة، ولأن كل واحد منهما مقصد الإشارة الحسية، فما يكون مختصًا بجهة يكون مختصًا بحيز(١).

فكل موجود في جهة فهو متحيز، وكل متحيز يجوز أن نقصد له الإشارة بالجهة، وقد بيَّنا سابقًا أن المتحيز جسم، فهناك تلازم بين الجهة والتحيز والتجسيم كما هو واضح. والجهة أمر اعتباري، وقد يقال لما ثبت له الإشارة عينه إنه جهة، فإذا توجهت إلى جبل معين في حركتك تقول: إن هذا الجبل هو جهتي أي الحيز الذي أتوجه إليه. والجهة كذلك ملازمة للحدِّ كما هو واضح، فلا يمكن أن تقصد شيئًا بحركتك الأينية بدون أن يكون لهذا الشيء حد فينتهي إليه حركتك تجاهه.

وفي دستور العلماء (٢٨٨/١): "تطلق الجهة على معنيين:

أحدهما: أطراف الامتدادات، وتسمى مطلق الجهة، وبهذا المعنى يقال:

---

(١) انظر الكليات، للكفوي، (جهة).

ذو الجهات الثلاث والسبع، إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست بل تكون أقل أو أكثر.

والثاني: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الإشارات ومقصد الحركات ومنتهاها وتسمى الجهة المطلقة.

وهي بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة، وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك" انتهى.

وما دام أصل الجهة مأخوذًا فيه الحركة وقصد المتحرك أو منتهى الإشارة وهذه الأمور كلها اعتبارية، فهل هناك جهات لا تتغير بل تبقى ثابتة، فيقال عليها إنها جهات حقيقية، وإذا قيل فبأي نحو تعتبر فيها الحقيقة؟ وهل هي مطلقة لكل وجود أم هي مخصوصة على فرض ثبوتها في بعض الموجودات دون بعض؟

وبمعنى آخر هل الجهة لازم ذاتي للوجود مطلقًا بحيث إذا حصل وجود الشي لزم أن يثبت وجوده في جهة من الجهات؟ أم هو لازم لبعض أشكال الوجود أو الموجود.

قال الكفوي في الكليات:

"والجهة قسمان:

١- حقيقية لا تتبدل أصلاً، وهي الفوق والتحت، وإنما يتبدلان بتبدل جهة الرأس والرجل في الحيوانات، كما في النملة والذباب وأشباههما

حيث تدب منتكسة تحت السقف وعلى مقعرها" اهـ.

وذكر نحو هذا الكلام الأحمد نكري في دستور العلماء (٢٨٨/١) قال: "وهاتان الجهتان أعني الفوق والتحت حقيقيتان لا تتبدلان، فإن القائم إذا صار منكوسًا لم يصر ما يلي رأسه فوقًا، وما يلي رجله تحتًا، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق، بخلاف باقي الجهات" اهـ، يعني أن باقي الجهات تتبدل، وسنقوم بتحليل هذا القول قريبًا.

٢- جهات غير حقيقية: قال الكفوي: "وهي تتبدل بالعرض وهي الأربعة الباقية.

والأوليان جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالعرض" اهـ.

وقال في دستور العلماء في شرح تغير باقي الجهات: "فإن المتوجه إلى المشرق مثلاً يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله، وإذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس، يمينه شماله وبالعكس" اهـ.

والأساس الذي بنوا عليه أن الفوق والتحت جهات حقيقية لا تتبدلان، هو أنهم كانوا يتصورون العالم على هيئة الكرة يحيط به الفلك الأعظم، وكل العالم في مقعر، فينتج أن للعالم سطحًا هو محدب الفلك الأعظم، ومركزًا هو النقطة التي هي مركز الكرة. وبناءً على تصورهم للعالم بهذه الصورة والشكل، ولِما رأوه من أن الجسم الذي يسقط من أعلى يتوجه إلى الأسفل باتجاه المركز، فقد قالوا ما قالوه وليس مقصدنا الآن إثبات أن العالم

كله كروي الشكل، فهذا لا دليل عليه أصلاً، وإن وجدنا الكواكب والشموس كروية الشكل، ولكن العالم كله لا دليل على كونه مما يتألف منه من المجرات والكواكب والنجوم كروي الشكل. ولكن لو سلمنا تنزلاً لهم بما بنوا عليه من كروية العالم، لما نتج عندئذ إلا أن جهة الفوق والتحت ما هما إلا جهات ثابتة للجسم الكروي لا لكل جسم ولا للوجود من حيث هو. وهذا ظاهر.

وأيضًا فينتج أن جهة الفوق والتحت قيل فيهما إنهما حقيقيتان لأجل اعتبار الكرة لا غير، فهما حقيقة باعتبار الجسم الكروي لا غير، فيرجع مفهوم الفوق والتحت لأمر اعتباري هو راجع لاعتبار الكرة، ولو اعتبرنا شكلاً آخر لما صح حصر الجهات فيهما، بل لازداد عدد الجهات كما لا ينحصر.

ولذلك يقول بعض الأعلام بأن الجهات الست هي جهات حيوانية، وذلك لأن الحيوان المتحرك بالإرادة يصح أن يتوجه بإرادته لإحدى هذه الجهات، وأما الفوق والتحت فهي جهات طبيعية تسقط إليها أو ترتفع الأجسام الطبيعية لا بإرادتها واختيارها تبعًا للقوى أو الجاذبية أو لطبيعة تكوين الكون لا غير.

وهذا هو السبب الذي من أجله تسمى طبيعية، وهذا أولى من تسميتها حقيقية، ويقال الطبيعية جهات حيوانية، ولا توجد جهة مطلقة ثابتة حقيقية في نفسها، فالجهة في أصلها مشتملة على اعتبار.

ولذلك عندما يقال إن جهة القدام والخلف بالتسمية للإشارة راجعتان

لاعتبار وجه الإنسان وقفاه، فما هو بإزاء وجهه هو في جهة القدام والأمام، وما كان تلقاء قفاه فهو خلفه، فالاعتبار ثابت مهما كان منتهى الامتداد الحاصل من الوجه أو القفا، والمتغير هو ما ينتهي إليه هذا الامتداد لا غير، وهذا يأخذ اسم الجهة التي هي القدام أو الخلف من أصل الاعتبار المذكور الثابت.

ولذلك قال في دستور العلماء (٢٨٩/١): "والمشهور أن الجهات ست، وعلى غير المشهور أكثر منها، لأنه يمكن أن يفرض في جسم واحد من نقطة واحدة امتدادات غير متناهية" اهـ.

وقال الكفوي: "والجهات المتبدِّلة بالعرض غير متناهية، لأن الجهة طرف الامتداد، ويمكن أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية، فيكون كل طرف منها جهة، فالحكم بأن الجهات ست مشهور عامي، وليس بحق عند الخاص، فإن الجسم يمكن أن يُفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ولكل بعد منها طرفان، فلكل جسم جهات ست فهذا الاعتبار يشتمل على الاعتبار المشهور مع زيادة هي تقاطع الأبعاد على زوايا قوائم، ولا شك أن قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات فتكون غير متناهية، لإمكان أن يفرض في جسم واحد امتدادات غير متناهية، هكذا حققه بعض الفضلاء" اهـ.

وهذا كلام واضح ومفيد يؤيد ما نرمي إليه.

فتبين من هذا كله أن دعوى من يدّعي أن الجهة لازمة للوجود دعوى

غير مبنية على برهان ولا على تصور صحيح للوجود بل على مجرد خيال فاسد وتحكم. ووجه الفساد أن العالم كروي وأن هذا لازم له، أو بأن الوجود لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان جسماً كرويًا كان أو غير كروي ليصح فرض الجهات له تبعًا لثبوت الامتدادات المفروضة أو الحدود أو الأبعاد الحقيقية على زعم من يقول بوجود الأجسام التعليمية، ومعظم ذلك وهم لا اعتبار له.

ويظهر جليًا بعد ذلك كله أن من قال: إذا كان ذلك موجودًا فيجب أن يكون له حيز أو حجم أو قدر (امتدادات في الفراغ) أو يجب أن يكون له حد وتبعًا، لذلك فله جهات في نفسه وبينه وبين العالم المخلوق جهة، فهذه التصورات والادعاءات غير مبنية إلا على فساد التصور.

وبعد هذا التمهيد الذي طال قليلاً فلنرجع إلى ذلك المباحث المتعلقة بأصول الدين وأحكام الألوهية، ولكن هذا الذي ذكرناه مثال صريح على أهمية دراسة الطبيعة وخصائص الوجود الحادث أو ما هو من عوارض الحوادث، والتمييز بينه وبين لوازم الوجود من حيث هو وجود، وأن هذه البحوث ضرورية لمن يريد الخوض في أصول الدين، وهذا النحو ليس بعيدًا عن إرشادات القرآن، فإن كثيرًا من الآيات تحض الناس على النظر في العالم لمعرفة ما يصح وما لا يصح على الله تعالى، إما من باب الكمال والنقص أو من باب الاحتياج والافتقار والإمكان.

وهذا منهج أصيل مهم في علم أصول الدين. ولذلك تجد أبحاثًا عديدة فيه في الجوهر والعرض والزمان والمكان والحركة وغير ذلك، ويتصور بعضهم أن

هذه البحوث غريبة لا علاقة لها بالبحث في أصول الدين، وذلك لقصور تصورهم عن حقيقة هذا العلم الجليل. وقد مضت أمثلة على هذا الأصل، وستأتي أمثلة أكثر فيما يلي من الأبحاث.

نفي الجهة عن الله تعالى:

الله تعالى منزه عن الجهة، لما سبق من استلزام الجهة للحد وهو للمكان والحيز والتجسيم والتركيب، وكل ذلك دال على الإمكان، مستلزم للحدوث بلا ريب، وهذا لا يصح أن يكون وصفًا لله تعالى.

ولو اختُص بجهة لزم جواز محاذاته الأجسام ومباينتها الملزومة للحدوث، أي أن كل ما يكون محاذيًا للأجسام ومباينًا له يلزمه الحدوث كالأجسام، ويلزم أن يكون ما يحاذيه منها إما مساويًا أو أكبر أو أصغر، وكل ذلك يستلزم المحدودية، وهذا موجب للتخصيص والإمكان.

ويستلزم استلزاماً بيّناً كون الله تعالى متحيزًا ذا قدر معين في الأبعاد والامتدادات، وهذا نقص ظاهر لاستلزامه الافتقار إلى مخصص لأنه يجوز عليه أن يكون أكبر أو أصغر، وكونه على هذا القدر دون غيره دليل ظاهر على الإمكان والحدوث.

وكل ما أوجب استحالة التركيب والتحيز والتجسيم فهو مستلزم بالضرورة لنفي الجهة.

وبعض المجسمة والمشبهة يقولون إن الله في جهة الفوق وله مكان هو العرش، وهو جالس على العرش، قال بعضهم: إنه مماس للعرش، وبعضهم بغير

مماسة بل بمقابلة.

وقال الصابوني في الكفاية في الهداية ص٢٧٧: "وقال أهل الحق: إنه تعالى منزه عن الجهات والأقطار متعال عن الاستقرار والتمكين.

وقالوا: لما صح أن ما سوى الله تعالى مخلوق محدَث بخلقه وإحداثه كان التعري عن المكان والجهة ثابتًا في الأزل، أما التعري عن المكان فظاهر وكذا عن الجهة، فإن الفوق والتحت واليمين واليسار إضافات إلى أعضاء الحيوانات، ولولا الحيوانات لما عرف فوق ولا تحت ولا يمين ولا يسار ولا خلف ولا قدام.

وإذا ثبت أن التعري عن المكان والجهة ثابت في الأزل، فلو صار متمكنًا أو في جهة بعد خلق المكان لحدث في ذاته معنى لم يكن ثابتًا في الأزل، فيصير محلاً للحوادث، وذلك غير جائز على القديم جل جلاله.

أو نقسم هذا الكلام فنقول: هذا التعري في الأزل إما أنه كان لذاته أو لمعنى، فإن كان لذاته فلا يتصور زواله مع قيام الذات الموجب للتعري، وإن كان لمعنى: لا يخلو إما أن كان ذلك المعنى حادثًا أو قديمًا، لا جائز أن يكون حادثًا، إذ التعري للقديم لا يثبت بالمعنى الحادث، وإن كان قديمًا فالقديم يستحيل عليه المعنى على ما قررنا.

ثم نقول: لو كان بجهة من العالم لابد وأن يكون محاذيًا له، ثم إما أن يكون محاذياً بكله أو ببعضه أو لا يكون محاذيًا بكله أو ببعضه، وكل ذلك يوجب التبعيض والتجزئة.

وكذا لو كان على العرش، إما أن يكون بمقدار أكبر منه أو أصغر، فأيما اختار من الأقسام دل ذلك على التجزئة، وعلى أي تقدير كان لابد وأن يكون متناهيًا من جهة المحاذاة أو جهة التمكن، وما جاز عليه التناهي من جهة جاز من سائر الجهات تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا" اهـ.

يشير في عبارته الأخيرة إلى قول بعض الحمقى من المجسمة الذين زعموا أن الله تعالى محدود من جهة التحت لأنه محاذي العرش، وأما من سائر الجهات الخمس الأخرى فهو غير محدود بل منتشر في الأبعاد.

وهذا جهل بالله تعالى وتشبيه له بالمخلوقات بدون تنبه لهذا الانحدار، وهؤلاء لا يعرفون أن الأبعاد غير المتناهية مستحيلة أصلًا لا يمكن وجودها، ولذلك خالفهم غيرهم من المجسمة الذين انتبهوا لهذا الحكم فقالوا: بل الله محدود من جهة التحت ومن الجهات الخمس الأخرى، لأن كل ممتد لا يصح امتداده إلى نهاية له من الأبعاد، فلابد من انقطاع الامتداد وحصول الحدود في جميع الجهات، وهذا يلتئم مع اعتقاد المجسمة بتحيز الله تعالى عما يقولون.

وقد صرح الإمام الصابوني كما رأيتُ بأن الجهات إضافات إلى أعضاء الحيوان، وليست أمورًا حقيقية في عين الوجود حتى يجب إثباتها لله إذا كان موجودًا على ما يزعم جهلة المجسمة.

وكذلك إذا كان هؤلاء المجسمة يقولون: لم يكن مع الله شيء من المخلوقات في الأزل. فقد ثبت أنه لم يكن في جهة أزلًا، فلا يصح أن تطرأ عليه الجهة بعد خلق الخلق، لأن هذه الجهة تصبح امتدادًا بينه وبينهم فيلزم

أن يكون حقيقة غيره من جنس وجودهم المتحيز، وهذا محال لأن التحيز دليل الإمكان كما مضى. وصفات الله قديمة غير مفتعلة عن مخلوقاته، خصوصاً إذا قيل إن الجهة كمال لله، فكيف تكون صفة كمال متوقفة على وجود المخلوق؟!

هذا عين الفقر والاحتياج لو كانوا يعقلون.

قال أبو شكور السالمي في كتاب التمهيد في بيان التوحيد ص١١١: "إن الله تعالى صانع العالم، وهو جل ذكره ليس في العالم ولا خارج العالم، لأنا لو قلنا: إنه في العالم، فإنه يكون أصغر من العالم ويكون في المكان والظرف وهذا كفر، ولو قلنا: إنه خارج العالم، لا يخلو أن يكون متصلاً بالعالم أو مباينًا عن العالم. فإن كان متصلاً بالعالم فإنه يكون من جنس العالم ويكون هو العالم، والعالم مع أجناسه مصنوع وليس بصانع ولو قلنا: إنه باين عن العالم فإن البينونة عبارة عن القطع والفصل فإنه يوجب التحديد، والمحدود مقدور فلا يكون صانعًا، فنقول: إنه صانع العالم لا آنية ولا كيفية" اهـ.

وهذا كلام لطيف مفيد، ولكن هناك ملاحظة مع ما ذكره من أن المباينة توجب القطع والحد، وهو كما قال على أحد استعمالي لفظ المباينة كما درج عليه المجسمة، فهم يقولون الله مباين للعالم بمعنى الحد والقطع كما قال. ولكن من حيث الاستعمال قد ترى في بعض تعبيرات من تقدم بإطلاق المباينة وإرادة معنى المغايرة وعدم الامتزاج والاختلاط بدون اشتراط القطع ولا إرادته ولا إثبات أن المباينة تكون بحد ونهاية، بل يطلقونها مريدين معنى

المغايرة في الوجود، وهذا المعنى صحيح، مع إيهام اللفظ ولكن نبهنا لئلا يتخذ بعض المجسمة هذا الإطلاقات ممن تقدم ويجعلونه دليلاً على الحد الذي يريدون، فاللفظ المشترك بأي معنيين لا يصح اتخاذه دليلاً على أحدهما بلا دليل وقرينة.

الأصح كما تقدم الاعتماد في نفي الجهة على أن الجهة تستلزم الحد، بل توجبه وهو يوجب التحيز والتركيب، وهذا كله دليل المصنوعية والمقدورية، فلا يصح وصف الله تعالى بالحد والحيز كما لا يصح وصفه تعالى بجهة حسية، فليس له حد ولا نهاية، ولا يوصف بالفوقية الحسية الجهوية ولا بالتعين قطعًا.

أما العلو الوارد في نصوص الكتاب والسنة فهو علو مطلق لائق بالله تعالى وليس علوًا إضافيًا إلى خلق، بل هو إشارة لوصف ذاتي لله تعالى فهو العلي لذاته بإطلاق من دون لفت النظر لأي نسبة بينه وبين مخلوقاته، فلا يصح حملها مطلقًا على العلو الجهوي الاضافي لأن هذا لا يصح إثباته إلا بالإضافة إلى مخلوقات الله المتحيزة. ولكنا نلاحظ أن الوصف الوارد في الكتاب العزيز كقوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [الشورى: ٤] هو علو ذاتي وعظمة ذاتية وليس علوًا بالمقارنة مع خلق ولا بالإضافة إليهم، فليس يراد منها هو عليٌّ من حيث إن مكانه فوق مكان المخلوقات في الجهة والامتداد، فهذا فهم سخيف كما ترى بل هو جل شأنه العلي العظيم لذاته ولو لم يخلق المخلوقات، وهو قبل خلقه علي عظيم كما هو بعد خلق الخلق علي عظيم لم يستند هذا العلو من خلق المخلوقات ولم يترتب وصفه به عليٌّ خلق المخلوقات، فتدبر وتأمل جيدًا، ولا تغتر بتمويهات المجسمة والمشبهة.

وقد احتج بعض المجسمة على قولهم بأن الله جسم، بأن زعموا أن الموجودات منحصرة في الأجسام والأعراض، فقالوا: كل موجودين لابد أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر كالعرض في الجوهر، أو مباينًا عنه بالجهة كالجسمية. وزعموا أن العلم بذلك ضروري بديهي ولا حاجة للاستدلال عليه وبناءً عليه فإذا كان الله تعالى موجودًا، فيجب أن يخضع لهذه القسمة لأنها تابعة ومبنية على خصائص الموجودات، وممن زعم ذلك ابن تيمية من المجسمة المتأخرين، مع أنه يزعم أنه لا يقول إلا ما قال به الله والرسول عليه السلام، ولا ندري كما لا يدري هو أين قال بذلك الله ورسوله عليه السلام.

ومن الظاهر أن هذا الاحتجاج ضعيف جدًا، فهم لم يوردوا دليلاً ظاهرًا ولا راجحًا على دعواهم انحصار الموجودات فيما ذكروا، بل اقتصروا على دعوى البداهة مرة، وعلى دعوى أن البشر لم يروا في الوجود الحادث إلا جسمًا أو قائمًا بجسم، وعليه فيجب أن يكون الله إما جسمًا أو قائمًا بجسم. ومن الظاهر أن هذا استدلال سخيف مبني على فرضية مخفية حاصلها أن الله مشابه للمخلوقات، وهو حمق من جهة ومصادرة على المطلوب من جهة أخرى.

وأحيانًا زعموا أن القائم بنفسه يجب أن يكون جسمًا، واستدلوا أحيانًا بالبداهة وأحيانًا بما مضى من حججهم المتهافتة.

ومن المعلوم أن البداهة المذكورة غير مسلمة، وفضلاً عن ذلك فكثير من العقلاء أثبتوا موجودات غير جسمانية، وهذا وحده كفيل بإبطال دعوى

البداهة. وأيضًا فإن دعواهم أن الله جسم فيه إثبات النقص على الله تعالى. وكذلك قولهم: وإنه في حيز أو جهة أو له حد، فكل ذلك نقائص لا ريب فيها، ودالة كما مضى على الامكان والافتقار، وهذا وحده كفيل بإبطال نسبتها لله تعالى.

وأما زعمهم أن الجسم هو القائم بنفسه، أو أن القائم بنفسه يجب أن يكون جسمًا أو في جهة أو حيز، فهو كلام بلا دليل، وإن زعموا أن القيام بالذات وصف موجب لكون الموجود جسمًا، فهو زعم باطل، لأن القيام بالذات غير مشروط عقلًا بالتحيز ولا بالجسمانية كما يزعمون، ولا حجة لهم إلا قياس الغائب على الشاهد في الذاتيات وهو باطل لا يليق بالله تعالى، ومخالف لنصوص الكتاب والسنة التي تنزه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات.

والجواب عن زعمهم باختصار أن يقال: إن كون الجسم متحيزًا وقابلًا للجهة وله حد أمر راجع لعين كونه جسمًا، ولا يشترك عقلًا أن يعلل باتصافه لصفة كالقيام بالذات ليزعموا أن الله ما دام قائمًا بذاته إذن هو جسم ومتحيز وفي جهة، وما دام راجعًا لذات الجسم لا لكون الجسم قائمًا بنفسه فيتصور أن الله تعالى قائم بنفسه من غير أن يكون جسمًا أو متحيزًا أو في جهة، ولا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفة لأجل صفة أخرى، بل قد يرجع ذلك لعين ذلك الشيء وقد سبق تقرير هذا المعنى.

وأما زعمهم أن في النقل من الكتاب والسنة كثيرًا من النصوص تؤيد ما ذكروا من خيالات، فقد ألّف كثير من الأعلام كتبًا وكتبوا بحوثًا مفصلة

يبينون فيها أن زعم المجسمة دعوى بلا دليل، وبينوا أن النصوص الشرعية لا تدل على الجهة والجسمية والتحيز والحد، بل على خلافها. وربما نعقد فصلًا خاصًا نوضح فيه أمثلة كافية على ما ذكرنا هنا.

امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى

كل من تبيَّن له مما مضى أن الإله يجب أن يكون واجب الوجود، فإنه يعلم تمامًا أن صفاته ستكون واجبة كذاته، لأن الصفة تابعة للذات في حكمها.

وإذا كانت الذات كاملة مستغنية عما سواها فيستحيل أن تكون الذات متصفة بصفة تتوقف على شيء، أي يستحيل أن تكون الصفة مجعولة جعلًا للذات، أو مشروطة بشيء مجعول كذلك، فواجب الوجود ينافي الجعل.

ولذلك نرى في بعض آيات القرآن الإنكار على من جعل الإله! أي من اخترعه، فمجرد كون الإله مختَرَعًا ينافي كونه إلهًا، والإله يُعرف فيُخضع له، ولا يُخترع ولا يحصَّل جعلًا.

وكذلك فإن الإله الواجب لا يَصطنع لنفسه صفات في بعض الأحوال، فالجعل منفي عن الإله سواء كان الجاعل هو الله أو غيره.

هذه الكلمات الموجزة المباشرة هي الأصل في مبحثنا الذي نشرع فيه، فإذا فُهمت على أصولها اكتفى الباحث النبيه بها ولم يبق عليه سوى تفاصيل لهذه القاعدة الكلية.

وقبل الخوض في هذا المبحث المهم لابد من توطئة مهمة في أنواع ما يقال له: صفة، لنعلم ما هو النوع الذي يستحيل الجعل فيه، وبالتالي يستحيل

طروؤه وتجدده سوى النوع الذي قد يتوقف على جعل ولا يضر تجدد وصف الله به.

ومقصودنا بالتجدد والحدوث لابد من توضيحه أيضًا لأنه جزء عنوان هذا البحث.

أما الحدوث، فقد استقر الاصطلاح على أن المراد به: الشيء الموجود أو الأمر الموجود الذي لم يكن ثم كان، أي ما سبق عدمه وجوده، وقد مضى تعريف الحدوث، ولا نزيد هنا على ما ذكرناه.

وأما التجدد، فهو أعم من الحدوث لصدقه على الأمر الوجودي والعدمي، فكل ما لم يكن ثابتًا ثم صار ثابتًا فهو متجدد، سواء كان هذا الأمر عدميًا أو وجوديًا أو حتى سلبيًا مطلقًا، فهذا كله يُطلق عليه اسم المتجدد.

فصار واضحًا أن الحادث أخص من المتجدد، ومدار بحثنا يدور أساساً على الحادث، ولكنا سنذكر أحكام المتجددات عمومًا لما لها من علاقة وارتباط.

قال البكّي في تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب: في توضيح قول ابن الحاجب (**واستحالة قيام الحوادث به**): "المعنى من هذا المعتقد أن صانع العالم يستحيل أن تحل الحوادث به، والمراد هنا بالحوادث ما له وجود حقيقي مسبوق بالعدم، لا المتجدد من الصفات الإضافية التي لا وجود لها، لكونه جل وعلا قبل العالم ومعه وبعده، أو السلبية لكونه مثلاً غير رازق لزيد البيت، ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق، فإن هذا كله ليس محل النزاع.

وبالجملة، ففرق بين الحادث والمتجدد، فهو جل وعلا لا يتصف بحادث، ويجوز اتصافه بالمتجدد، إذ الصفات المتجددة محض اعتبار وإضافة، فلم يلزم من ذلك محال.

وبهذا التحقيق يُعلم محل النزاع وهو الذي حررناه.

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على أنه جل وعلا لا يكون محلاً للحوادث بذلك التفسير المذكور" اهـ.

ولابد هنا من ملاحظة أن ما سماه البكّي بما يتبع صفات الله كالخالق والرازق هو في الحقيقة تعلقات الصفات، وعلى وجه الخصوص تعلقات صفات الفاعلية كالقدرة عند الأشاعرة والتكوين عند الماتريدية. وهذه التعلقات يُشتق لله تعالى منها أوصاف معينة، ولكن الكمالات الحقيقية في الصفات الوجودية أي في عين القدرة والتكوين، لأن التعلق التنجيزي هو الأثر تابع للصفة، والأصل هو الصفة وبها الكمال، ولذلك يقول الطحاوي في متن عقيدته الشهيرة: "لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته" اهـ، أي لمَّا خلق الله تعالى المخلوقات لم يزده هذا كمالًا لم يكن له قبل أن خلق المخلوقات، فخلق المخلوقات بعينه ليس كمالًا لله وإلا لوجب عليه خلقهم، وهذا يُفضي إلى الإيجاب والنقص لتوقف كمال الله على غيره، وهو عين الافتقار.

وهذا هو مذهب أهل السنة والعقلاء، خلافًا لمن قال إن نفس خلقه للمخلوقات بالفعل لا مجرد قدرته على الخلق هو الكمال الواجب الذي ينبغي إثباته لله تعالى، وهذا يعني أن الله تعالى لا يكون كاملًا إلا إذا خلق

هذا القول الذي يتبرأ منه الفرق الإسلامية ويزعمون أن الكرامية وحدهم من يقولون به هو في الحقيقة لازم لهم جميعًا، وبناء على ذلك فلا يصح التشنيع على الكرامية بهذا القول.

وقد أورد الإمام الرازي هذا السؤال والبحث في عدد من كتبه وأجاب عنه هو وغيره من العلماء، ولن نهتم هنا بذكر ألفاظ الإمام الرازي في هذا الموضع، فقد قمنا بذلك في كتاب آخر، وليس هذا موافقًا للغرض من هذا الكتاب، ولكن سنقتصر على ذكر خلاصة الاستدلال من المعترض وذكر مناقشة وطريقة الرد عليه، فإن هذا هو المقصود بالذات في علم التوحيد.

قال الإمام الرازي في الأربعين في أصول الدين (١/١١٤): "المشهور أن الكرامية يجوّزون ذلك -أي أن يكون الله تعالى محلًا للحوادث- وسائر الطوائف ينكرونه، ومن الناس من قال: إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب، وإن كانوا ينكرونه باللسان" اهـ، وشرع في بيان كيفية تقرير هذه الدعوى، وسنحاول شرحها بصورة واضحة، ولا شك في أن أعظم طوائف العقلاء ثلاثة وهم: المعتزلة، والأشاعرة، والفلاسفة. وسنحاول بيان كيفية لزوم هذا القول لجميع هذه المذاهب على النحو التالي:

أولًا: بيان أن المعتزلة يلزمهم قيام الحوادث بالله تعالى:

مذهب أبي علي الجبائي وأبي هاشم الجبائي من كبار مذاهب المعتزلة، ينصُّ على أن الله تعالى مريد بإرادة محدَثة، قائمة لا في محل، أي ليست مع حدوثها قائمة بذات الله تعالى كما يقول الكرامية. وكذلك يقولون بأن الله تعالى

كارهٌ للمعاصي والقبائح بكراهة محدَثة لا في محل، أي ليست قائمة بذات الله تعالى إلا أنه يقابلها صفة المريدية والكارهية تحدث في ذات الله تعالى، وهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى.

وأيضًا فالمعتزلة يقولون بحدوث صفة السامعية والمبصرية في ذات الله تعالى عند حضور المسموع والمرئي، وهذا قول بحدوث الصفات في ذات الله.

نعم، المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث على هذه الصفات أعني: المريدية والكارهية والسامعية والمبصرية، بل يطلقون لفظ التجدد، ولكن هذا في نظر المعترض عليهم الذي يلزمهم بقيام الحوادث في الذات مجرد هروب لفظي لا حاصل تحته، والنزاع اللفظي خلاف في العبارة وهو غير ملتَفت إليه وغير معتبر في هذا العلم.

وأيضاً، فإن أبا الحسين البصري وهو من كبراء علماء المعتزلة يقول بعلوم متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات.

فهذا التقرير يبين أن أكابر المعتزلة قائلون بقيام الحوادث في ذات الله، إن لم يكن بلسان المقال فبلسان الحال واللازم الجلي، فلا يصح منهم التشنيع على الكرامية ولا التبري من قولهم.

ولا يخفى أنه وبغض النظر عن سلامة آراء هؤلاء العلماء من المعتزلة في هذه المسائل إلا أنهم لم يقولوا إن هذه الصفات وجودية بل قالوا إنها أحوال أو اعتبارات، وهذا لا يساعد الكرامية في قولهم بحلول الصفات الحادثة في ذات الله.

ثانياً: محاولة بيان أن الأشاعرة يقولون بحلول الصفات الحادثة

احتج المعترض على زعمه بأن الأشاعرة يوافقون الكرامية في قيام الحوادث بذات الله تعالى، بأن الأشاعرة يثبتون النسخ، ويفسرونه بأنه رفع الحكم، أو انتهاء الحكم، وعلى التقديرين فإنه اعتراف بوقوع التغيُّر، لأن الذي ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده.

ومن الظاهر أن هذا لا يدل على ما يزعمونه من قيام الحوادث الوجودية بذات الله تعالى، فرفع الحكم وانتهاؤه لا إشارة فيه إلى حدوث حادث لاسيما مع قولهم بالكلام النفسي القديم ودلالته على معان حادثة، فينعدم الاحتجاج من أصله.

واحتجوا أيضًا بأن الأشاعرة يقولون بأنه تعالى عالم بعلم واحد، ثم إنه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقًا بأنه سيقع، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقًا بأنه كان واقعًا، وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات.

أقول: هذا احتجاج ضعيف، فالعلم أزلي وتعلقاته أزلية أيضاً، والعلم يتعلق بأن هذا الشيء معدوم في ذلك الوقت أو الفترة وأنه يوجد في الفترة التي بعدها، وهذان تعلقان أزليان لا يوجد ما يوجب القول بأن التعلق الأول ينعدم بعد وجود موضوع العلم الثاني أي التعلق الثاني، بل الأصل أن الأول باقٍ بلحاظ تعلقه بعدم ذلك الأمر في ظرف عدمه، فإنه بعد وجود ذلك الشيء يبقى التعلق الأول صحيحًا وهو أن ذلك الشيء كان معدومًا قبل، فالعلم يتعلق بالشيء وظرفه أو قيده، لا بالشيء مطلقًا حتى يتوهم أنه بعد تغير الشيء

من وجود إلى عدم أو العكس يجب تغير التعلق العلمي، وعلى ذلك فلا أصل لهذا الاحتجاج. وقد بينا ذلك تفصيلاً في رسالة خاصة ناقشنا فيها موقف الإمام الرازي من حدوث تعلقات علم الله تعالى.

فلا صحة إذن لاحتجاج من احتج من المؤيدين للكرامية على زعمهم ان الأشاعرة يوافقونهم في قيام الحوادث بذات الله.

ويبطل أيضا احتجاجهم حتى على قول من قال بحدوث تعلقات علم الله تعالى مع كونه رأيًا ضعيفا في نظري، وذلك لأن التجدد والتغير لم يقع في صفة وجودية، بل في تعلق إضافي، وهذا هو الجواب عن احتجاجهم برأي أبي الحسين البصري كما مضى في حدوث تعلقات علم الله.

قال الامام الرازي في سوق حجة من يلزم سائر الفرق بقيام الحدوث بذات الله تعالى (٤١٣/١): "ويقولون أيضا: بأن قدرته تعالى كانت متعلقة بإيجاد الموجود المعين من الأزل فإذا وجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء في الوجود انقطع ذلك التعلق، لأن الموجود لا يمكن إيجاده، فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال.

وكذا أيضا الإرادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين، فإذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق، لأن ترجيح المترجح محال" اهـ.

أقول: هذا الاستدلال ضعيف جدًا، لأن المتغير الذي لم يكن ثم كان أو الذي كان ثم لم يكن ليس إلا التعلق الذي هو أمر اعتباري وليس صفة

وجودية قائمة بذات الله تعالى، وذلك صحيح في صفة القدرة وصفة الإرادة كما لا يخفى، وبذلك تنهدم شبهتهم من أصلها لأن المقام مقام إثبات أن الأشاعره يقولون بحدوث الصفات الحقيقية لا الاعتبارية، فلا إشكال في ذلك كما مضى غير مرة.

قال الرازي موضحًا احتجاجهم على دعواهم من جهة أخرى (٤١٣/١):
"وأيضًا توافقنا على أن المعدوم لا يكون مرئيًا ولا مسموعًا، فالعالم قبل أن كان موجودًا لم يكن مرئيًا، ولا كانت الأصوات مسموعة، فإذا خلق الله تعالى الأكوان والألوان والأصوات صارت مرئية ومسموعة، فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات، ولو أن جاهلًا التزم كون المعدوم مرئيًا ومسموعًا، قيل له: الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدومًا، أو كان يراه موجودًا؟ لا سبيل إلى القسم الثاني، لأن رؤية المعدوم موجودًا غلط، وهو على الله تعالى محال، ثم إذا أوجده فإنه يراه موجودًا لا معدومًا وإلا عاد حديث الغلط. فعلمنا أنه كان يرى العالم وقت عدمه معدومًا ووقت وجوده موجودًا، وهذا يوجب ما ذكرناه" اهـ.

أي أن تغير تعلق السمع والبصر للعالم مثلًا لما كان معدومًا وبعد وجوده، دليل كما يزعمون على حلول الحوادث بذات الله تعالى. والحقيقة أنه إن دل فيدل على تغير التعلق لا غير، والتعلق اعتبار ونسبة غير موجودة، إلا إذا أقيم الدليل على أن السمع والبصر، أي الرؤية، يستحيل أن تكون مجرد تعلق اعتباري بل لابد من وجود صورة قائمة بالسامع وبالرائي، وهذا يقاس عليه العلم، فإن لزم هنا لزم هناك، وفي لزومه في العلم ضعف عظيم لا يُلتفت

إليه، فكذلك في السمع والبصر.

وقد يفهم من طريقة تقرير الإيراد أن البصر يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود، وهذا خلاف التحقيق عند أهل السنة، ولعله يكون مذهباً للكرامية، أو أنهم بنوه على قول لبعض العلماء لتتميم الإلزام، وإلا فهو غير لازم.

ونحن نرى أن إلزامات الكرامية في مختلف وجوهها ضعيفة غير قائمة، ويبدو أنهم يحاولون إلزام الآخرين بما لا يلزمهم، أو بناءً على تصوراتهم هم أعني الكرامية، وهذا مسلك غير قويم.

ثالثاً: طريقة إلزامهم للفلاسفة بقيام الحوادث بذات الله تعالى

الفلاسفة هم الفريق الثالث الذين زعم الكرامية أنهم يلزمهم قيام الحوادث بذات الله تعالى، فانظر كيف يقررون دعواهم هذا مع شيء من التحليل والتعليق من دون تطويل.

ومن المعلوم أن جماهير الفلاسفة يصرحون باستحالة قيام الحوادث بذات واجب الوجود وهم يقيمون أصول مذهبهم على هذه القاعدة أصلاً، ومع ذلك يقرر صاحب الإيراد أنهم يلزمهم القول بذلك القول بناء على قواعدهم، وذلك لأن مذهبهم كما ذكر الرازي (١\١٤١٤): "أن الاضافات موجودة في الأعيان، وعلى هذا فكل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجوداً معه، وكونه تعالى مع ذلك حادثاً يحدث فإن الله تعالى يكون موجوداً معه، وكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف إضافي حدث في ذاته" اهـ.

ويرد على ذلك أن الإضافات على كونها وجودية إلا أن محل قيامها

ليس الذات، لأن هذا ينافي كونها إضافية، فلا بد من وجود محل غير الذات لأن هذا ينافي كونها إضافية، فلا بد من وجود محل آخر غير الذات تقوم هي به.

قال الرازي (١١\٤١٤): "وأما أبو البركات البغدادي وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين، فإنه صرح في كتابه "المعتبر" بإثبات إرادات محدثة في ذات الله تعالى، وعلوم محدثة في ذات الله تعالى، وزعم أنه لا يُتصور الاعتراف بكونه تعالى إلهًا لهذا العالم إلا مع هذا المذهب، ثم قال: الإحلال من هذا الإحلال واجب، والتنزيه من هذا التنزيه لازم" اهـ.

أقول: أبو البركات بن ملكا فيلسوف يهودي أو متأثرٌ بيهوديته السابقة في تقريره لهذا المذهب، وعلى كل الأحوال فهذا مذهبه هو لا مذهب الفلاسفة، وقد رفضوا قوله وسخَّفوه ولم يقبلوه حتى شَنَّع عليه تشنيعًا عظيمًا الفيلسوف الإشراقي السهروردي، وأنكر أن يكون ابن ملكا فيلسوفًا معتبرًا أصلًا! وقد نقلنا ذلك كله ووضحناه في كتاب (تنزيه الرحمن)، ونقلنا ما قيل في انتقال ابن ملكا من اليهودية ذات الأصول التجسيمية إلى الإسلام وأسباب ذلك فارجع إليه إن أحببت.

وقال صاحب الاعتراض والإيراد بعد الفراغ من بيان هذه الوجوه التي زعم أنها دالة على أن القول بقيام الصفات الوجودية الحادثة لازم لجميع المذاهب بل هم يقولون بها: "فإذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء وإن كانوا ينكرونه باللسان"اهـ.

أقول: ظهر لنا من خلال تحليل هذه الاستدلالات والوجوه المذكورة أنها دعوى بلا دليل، وأن ما أورده غير كاف لإقامة دعواه، وأن أكثر ما ذكره غير مسلَّم بصورة كلية ولا أغلبية، وإن صدقت صدقت في جزئيات لا تسوِّغ له تعميم النتيجة بالصورة التي يريدها.

تعليق الإمام الرازي على هذا الإشكال:

بعد أن أورد الإمام الرازي هذا الإشكال لم يوافق عليه ولم يسلم به، ولم يعترف أن قيام الحوادث لازم على جميع الفرق كما قال هذا القائل، بل اكتفى بالجواب الإجمالي عنه، ولم يشرع في الرد عليه تفصيلاً كما فعلنا، فقال (٤١٥/١): "واعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام:

أحدها: صفات حقيقية عارية عن الإضافات، كالسواد والبياض.

وثانيها: الصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافات، كالعلم والقدرة، وذلك لأن العلم صفة حقيقية ويلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم، وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور، وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور.

وثالثها: الإضافات المحضة والنِّسَب المحضة، مثل كون الشيء قبل غيره وبعده، ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له، لأنك إذا جلست عن يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك فقد كنت يميناً له ثم صرت الآن يساراً له.

فهنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في

محض الإضافات.

وإذا عرفت هذا فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه، وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية، فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف ينكرونه، فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم" اهـ.

وكلامه واضح لا يحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير، ولم يسلم للكرامية قولهم وزعمهم في أن أكثر الفرق يقولون بمثل قولهم. وذلك سواء كان مورد هذا الإيراد الذي سبق أن عرضناه نفس الإمام الرازي أو كان يحكيه عن غيره، وهكذا فعل في أكثر من كتاب من كتبه، وفي بعضها أورد الإيراد وسكت عنه، وفي نظري لا يدل سكوته على أنه مقر بموجب الإيراد كما فَهِم بعضٌ فنسب للإمام هذا الرأي، ولو سلمنا تنزيلًا أنه يقول بذلك فقوله ضعيف لأن العبرة في العلم ليس بمجرد الرأي أنه صادر عن هذا الإمام أو غيره، بل في قوته النظرية وفي سلامته في وصف الحقيقة.

قال العلامة ابن التلمساني في شرح المعالم: "صارت الكرامية إلى قيام المحدثات بذات الباري تعالى، وزعموا أن الكلام حروف وأصوات تقوم بذاته سبحانه ولا يتصف بها وإنما يتصف بالقائلية، وفسروا القائلية بالقدرة على القول، وقالوا تقوم به الإرادات الحادثة ولا يتصف بها، وإنما يتصف بالمشيئة فقالوا: لله تعالى مشيئة قديمة وإرادته حادثة، ومتى أراد إيجاد مُحْدَثٍ أحدث بذاته كافًا ونونًا وإرادة، متمسكًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس: ٨٢]، ثم إذا كان ذلك المحدث مرئيًا تجدد له تبصُّرٌ به،

وإن كان مسموعًا تجدد له تسمّع، ويعدم المرئي والمسموع ويبقى التسمُّع والتبصُّر بذاته.

والباري سبحانه وتعالى يفعل خارج ذاته بتوسط ما يوجده في ذاته، وهذا نظير قول المعتزلة فيما يفعله العبد خارج ذاته" اهـ.

هذا هو مذهب الكرامية في قيام الحوادث، وهم يحاولون به تفسير الأحكام الإلهية بحسب ما يعقلون، وتفسير كيفية فعل الله المتعدي كالخلق والرزق والإبداع، ونحوها، فيقولون إن الأفعال المتعدية، أي التي يخلقها الله تعالى خارج ذاته، لا يمكن أن تحصل ولا أن تحدث إلا بواسطة فعل حادث وجودي يخلقه الله تعالى في داخل ذاته، فكأنهم يسلِّمون بأصل مبدأ العلية المذكور عند الفلاسفة ومبدأ الخلق الذي قال به المعتزلة في فعل الإنسان كما أشار التلمساني، وهذا مسلك في التأصيل هو الذي نسميه تشبيهًا وتجسيمًا وقياسًا للغائب وهو الله تعالى على الشاهد وهو المخلوقات، فيقولون بإثبات حكم المخلوق للخالق، كما قالوا بذلك في الجهة والتحيز والحد. فهم لمَّا لم يشاهدوا إلا ما كان في جهة أو له حيز أو محدودًا، قالوا إذا كان الله موجودًا فيجب أن يكون كذلك، وهو مسلك التشبيه، وقد قال به ابن تيمية ومن تبعه ممن يزعمون أنهم متبعون للسلف وأنهم لا يقولون إلا بما قال به الله ورسوله عليه الصلاة والسلام. وقد قمنا بتوضيح ذلك كله بتفصيل مع ذكر لوازمه وما يتعلق به في تنزيه الرحمن وفي غيره من الكتب.

وقد تعجَّب الإمام التلمساني من قولهم بقيام الحوادث بذات الله مع

قولهم أنه غير متصف بها، وحق له أن يتعجب، ولنستمع إليه، فقال في ص ١٩٦: "وما صاروا إليه من صحة قيام الحوادث به، مع عدم اتصافه بها، محال، فإنهم إما أن يقولوا بالأحوال أو ينفوها، فإن قالوا بها فالمعاني توجب أحكامها لمن قامت به لأنفسها وتخلّف صفة النفس محال، وإن قالوا بنفي الأحوال فمعنى قيام المعاني بالذات هو عين اتصافها بها.

فإذا قالوا: تقوم به ولا يتصف بها، فكأنهم قالوا: تقوم به ولا تقوم به، ويتصف بها ولا يتصف بها، وهو جمع بين النقيضين" اهـ.

وفي مذهب المجسمة نجد كل غريب ودعوى تبعث على الدهشة!

خلاصة:

تلخيص محل النزاع أن الصفات الحادثة لا يصح قيامها بالله تعالى، والحادث هو الموجود بعد العدم.

وأما ما لا وجود له كالأحوال كالعالمية أي كون الله عالمًا، أو النسب والإضافات، فهذه كلها أمور لا وجود لها، ودعوى وجودها وهْم، وأما ما ثبت بعد أن لم يكن فيقال فيه: متجدد، لا حادث، مراعاة للدلالة على المعاني الدقيقة.

إذا تمهَّد هذا، فكل الطوائف والملل قالت باستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى، خلا المجوس والكرامية، فقد جوزوه فيما يفتقر إليه الباري في الإيجاد كالتكوين أو القدرة الحادثة أو كلمة كن عندهم.

والصفات المتجددة التي لا وجود لها فما كان على سبيل الأحوال

كالعالمية فلا يصح اتصاف الله تعالى بها خلافًا لأبي الحسين البصري حيث قال بتجدد المعلومات.

وما كان من باب النسب والإضافات والتعلقات فقد اتفق أرباب العقول على جواز اتصاف الله تعالى به، فهو وجود مع العالم الحادث بعد أن لم يكن، وهذه عند المتكلمين أمور وهمية لا وجود لها، ما تحقق منها بعد أن لم يكن قيل فيه: مُتَجَدِّدٌ، لا حادثٌ.

وما كان من باب السلوب، فما هو سلبُ ما يستحيل تقدير وجوده لله تعالى، لا يصح أن يكون متجدداً إجماعاً، ككونه ليس بجسم ولا في جهة ونحو ذلك، وإن لم يستحل تقدير اتصافه به، كالنسب والإضافات، فغير ممتنع اتصافه به بعد أن لم يكن، ولم يعارض في ذلك أحد فهو محل اتفاق، فإنه إذا كان الحادث موجودًا صحَّ أن يقال: الرب تعالى موجود مع وجود ذلك الحادث، وتنعدم هذه المعية عند فرض انعدام ذلك الحادث، فتتجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن، فهو ليس مع ذلك الحادث لعدم الحادث.

هذا هو خلاصة ما مرَّ كما قرره بعض الأعلام، وذكرناه مع شيء من التوضيح(١).

دليل على استحالة اتصاف الله تعالى بالحوادث:

ذكر العلماء عدة أدلة على بطلان اتصاف الله تعالى بالحوادث وسوف

(١) انظر: المختصر الكلامي، ابن عرفة، تحقيق نزار ابن علي، ص ٧٢٩، ٧٣٠ اعتمادا على ما ذكره الآمدي في أبكار الأفكار.

نقتصر هنا على بيان دليل واحد مختصر مفيد وظاهر، ونذر ما تبقَّى لطول عرضها وكفاية بعضها.

وهذا الدليل هو دليل الكمال والنقص.

والأصل في هذا الدليل أن الله تعالى لا يتصف بصفات النقص، في أي حال من الأحوال، وأيضًا فكل صفة من الصفات التي يتصف بها هي كمال لا يصح زوالها عنه، والمرجع في هذا كله أن الله تعالى هو واجب الوجود بذاته وصفاته، وهو غير مجعول ولا مصنوع لا لذاته ولا لغيره.

وهذا الكلام مسلَّم عند كل عاقل يعرف معنى الإله أو واجب الوجود.

إذا صح ذلك، فنقول:

صفاته تعالى صفات كمال، فإذا فرضنا أنها لم تكن ثم كانت، أي حدثت، فهناك عدة لوازم تلزم من هذا الفرض، وكلها باطلة.

فبناءً على هذا الفرض يكون لله تعالى في ذاته وصفاته حالتان:

الحالة الأولى: لم يكن متصفًا بها أي بتلك التي فرضناها حادثة.

والحالة الثانية: هي التي حصلت له هذه الصفة الحادثة.

والأصل الكلي أن الله تعالى كامل لا يتصف بصفة نقص ولا تنقص له صفة يجب أن يتصف بها، وهذا هو مفهوم الكمال.

فلو قارنا بين هاتين الحالتين، وفرضنا أن الحالة الثانية كمال لله تعالى، فيلزم بالضرورة أنه في الحالة الاولى كان ناقصًا لهذه الصفة حيث لم يكن متصفًا بها،

فهو ليس كاملًا في الحالة الاولى إذن، وهذا مناقض لكونه واجب الوجود كاملًا.

وهذا ظاهر.

وأيضًا يرد السؤال هنا: كيف حدثت له هذه الصفة في الحالة الثانية دون الحالة الأولى، لا بد أن يكون هناك سبب أو فاعل لهذه الصفة. ولا يخلو أن يكون الفاعل هو الله أو غيره، ويستحيل أن يكون غير الله هو الفاعل لهذه الصفة في الله، لأن هذا تصريح بافتقار الإله لغيره وانفعاله به وتكمله به وهذا ينفي الألوهية من أصلها، وكذلك يستحيل أن يكون الله تعالى هو الفاعل لهذه الصفة، لأن الإله غير مجعول أصلًا، وكذا صفاتُه.

ويرد هنا أيضًا: لم فعل هذه الصفة في هذا الوقت والحال دون غيره؟ ولا بد من سبب، ولا بد أن يعود هذا السبب لغير ذات الله تعالى، لأن ذاته ثابتة قديمًا هكذا، والصفة حادثة فلا بد أن يكون سبب حدوثها حادثًا.

ولا يصح أن يقال السبب هو الإرادة المحضة، لأن هذه الصفة لو كانت كمالًا محضًا لله غير متوقف على شرط غير ذات الله لوجب حصولها له أزلًا بإرادته مع بطلان ذلك في نفسه، ولَّما لم تحصل له أزلًا بل فيما لا يزال وجب توقفها على غير الله، ويرجع حديث الافتقار.

وقد يقول قائل: إن الحالة الأولى التي لم تكن هذه الصفة حادثة فيها كان الله كاملًا بحسب ذلك الوقت، فلم يكن شيء يوجب حدوث تلك الصفة لله ولا حصولها له، وكان الله كاملاً على حالته تلك، وكذلك الحالة

الثانية لله تعالى فهو كامل فيها بحسب تلك الحالة، فهو في الحالتين كامل. فلا يرد قولكم بلزوم النقص.

نقول: مع ظهور الفرق بين الحالتين بالضرورة يستحيل القول بتساوي الحالتين والقول بالكمال المطلق فيهما، بل غاية ما يمكن قوله هو الكمال النسبي لا غير، أي المقيد بذلك الوقت أو الظرف أو الشرط مهما كان! وهذا هو الذي نقرره من توقف كمال الله على غيره، وهو عين النقص.

وقد يقول قائل: إن الصفة حادثة فعلًا، ولكنها لا كمال فيها، فلا نقص في عدم حدوثها أو في زوالها بعد حدوثها.

نقول: هذا حديث المجانين! فكيف يكون شيء لا نقص ولا كمال فيه بذاته ولا نقص ولا كمال فيه لمن حصل له ومع ذلك يجب وجوده في حال دون حال؟! هذا كله متناقض داخليًا غير مستقيم ولا يصح. وهو مناقض أصلًا لأقوال الناس في مجموعِهِ إذا سلم بعضَه بعضهم لم يسلّم جزءً آخر منه.

هذا دليل واحد من مجموعة أدلة وحجج أوردها علماء الدين. نرى أنه وحده كفيل بإبطال هذا القول وإظهار استحالته، اقتصرنا عليه درءً للتطويل واكتفاء بما فيه كفاية.

استحالة الاتحاد والحلول

هذا مبحث مهم جدا وتنطوي تحته مسائل عويصة أزعجت كثيرًا من المفكرين والأعلام عبر العصور، وحتى هذا الزمان الذي نعيشه، مع ما يبدو منه لأول النظر من بساطة وظهور، فإن الأصل هو استحالة اتحاد الله مع المخلوقين واستحالة حلول الإله أيضًا في مخلوقيه كلًّا وبعضًا، فهذا الحكم هو الموافق لأول العقل وظهوره، وأما مقابله فهو الذي يحتاج إلى توضيح وتسويغ وشرح وتدليل، ونتوقع قبل الشروع في هذا المبحث أن نجد تفاصيل مدهشة يستغرب منها كثير من الباحثين وآراء غريبة تدفع العاقل إلى نهاية التعجب والدهشة.

مفهوم الاتحاد:

نبدأ بمبحث الاتحاد، وأول ما نوضحه هو تعريف الاتحاد.

جاء في المختصر الكلامي لابن عرفة ص ٧٢٥: "الفهري: هو صيرورة الشيئين شيئًا واحدًا" اهـ، وحاصل هذا التعريف أن هناك شيئين ولنفرضهما (أ) و(ب) فالاتحاد بينهما صيرورتهما شيئًا واحدًا، ولم يذكر في التعريف هل هذا الشيء الواحد الحاصل من الاتحاد هو أحد المتحدين أو غيرهما، فيحتمل أن يكون الحاصل (أ)، (ب)، أو (ج)، والمتبادر من التعريف هو الثالث كما هو ظاهر، ولكن لا ينفي الاحتمالات المذكورة، ولذلك اقترح ابن عرفة تعريفًا آخر للاتحاد فقال ص ٧٢٥: "والأقرب أنه اتصال ماهية بأخرى

وتعارضها" اهـ، ثم قال: "وهو في الله تعالى محال وكفر، وفي غير الله باطل".

وهذا التعريف لا يستلزم انقلاب ماهية لأخرى، بل يشترط مجرد الاتصال بحيث يستلزم هذا الاتصال صيرورة صفة (ب) مثلًا صفة لِ (أ) وهو يتضمن بقاء (ب) على ما هو و(أ) على ما هو في ذاته.

وقال الإمام الرازي في المحصل (٢٨٩\١): "مسألة: أنه تعالى لا يتحد بغيره لأنه تعالى حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد، وإن صارا معدومين فلم يتحدا بل عُدما وحدث ثالثًا، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا، لأن المعدوم لا يتحد بالموجود" اهـ.

والرازي هنا يناقض فكرة الاتحاد في أصلها، ويدور تقسيمه على أن الناتج من الاتحاد هو واحد في الماهية، ولذلك اقترح الأقسام المذكورة، فبقاؤهما في ذاتيهما ينافي الاتحاد الذي يفهم منه أن حاصله واحد لا اثنان، والمفروض أنهما يبقيان اثنين، وإن صارا معدومين أي عدمت ماهيتهما وحصلت ماهية أخرى ثالثة، فلم يتحدا بل حصل ثالثا غيرهما، وكذلك إن عدم أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد هنا بل وحدة لانعدام أحدهما، والرازي يؤيد إبطال أصل مفهوم الاتحاد بناء على أن المزعوم من الاتحاد أنه يحصل به أمر واحد في الذات، وهذا يذكرنا بالتعريف الذي ذكره ابن عرفة وهو صيرورة الشيئين شيئًا واحدًا، ولذلك دار تعريف ابن عرفة لما رفض هذا التعريف على بقاء الاثنين وانتقال أو صيرورة صفة أحدهما صفة للذات أو للشيء الآخر، فهذا اتحاد في الصفة لا في أصل الذات.

ولذلك قال الكاتبي في شرح المحصل (٢٩٠\١): "وما ذكره -أي الرازي- فينفي الاتحاد مطلقًا" اهـ، كما بيناه، وذلك على أن الاتحاد صيرورة الشيئين شيئًا واحدًا في ذاتيهما.

بعض أنواع الاتحاد المجازي:

قال الأحمدي نكري في دستور العلماء (٢٩\١): "فإن قلت: صيرورة شيء معين شيء آخر جائز، بل واقع، فإن الماء يصير هواء وبالعكس، فامتناع الاتحاد المذكور ممنوع.

قلت: صيرورة الماء هواء وبالعكس مجازي لا حقيقي، والمحال هو الاتحاد الحقيقي، فإن الاتحاد يطلق مجازًا على صيرورة شيء شيئًا بطريق الاستحالة أي التغير والانتقال دفعًا كان أو تدريجيًا، كما يقال صار الماء هواء والأسود أبيض.

وعلى صيرورة شيء شيئًا آخر بطريق التركيب حتى يحصل شيء ثالثًا كما يقال: صار التراب طينًا والخشب سريرًا.

والاتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع" انتهى.

وهذه ملاحظة مغنية في عدم الخلط بين الاتحاد المحال، وما يطلق عليه أنه اتحاد مجازًا على ما ذكر.

ومما يهم ذكره في مفهوم الاتحاد ما ذكر أن: "الاتحاد هو حال موجودين مختلفين أو أكثر يؤلفون كلًا واحدًا من جهة ما، مثل اتحاد النفس والجسم، قال ابن سينا: الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام

كثيرة.

وعند أرسطو الاتحاد بين النفس والجسم هو اتحاد جوهري، ومعنى ذلك أنه ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخصها النفس وليس مفهوم النفس شيء مما يخص الجسم[1]" اهـ.

والمعنى الاول يؤول إلى الارتباط بين شيئين أو أكثر بحيث يتألف منه خصائص أخرى غير راجعة لأي من هذه الأشياء، أي ظهور خصيصة أخرى جديدة نتيجة هذا الارتباط، وهذا معنى معقول من معاني الاتحاد ولكنه ليس راجعًا إلى الاتحاد في الذات، بل اجتماع في الحفاظ على ماهيات الأجزاء، بحيث يؤدي هذا الاجتماع والتأليف إلى خصيصة جديدة تعزى للمجموع، لا لكل واحد من هذه الأشياء المتحدة أو المجتمعة، ويقترب هذا من المعنى الذي ذكره ابن عرفة.

وأما الاتحاد الجوهري الذي مثَّل عليه أرسطو باتحاد النفس والجسم، فيبدو أنه سماه جوهريًا لأنه يُنتج صفات جديدة غير راجعة إلى أي من الأجزاء المتحدة، بحيث لا تتغير أي خاصية من خصائص الأشياء المتحدة.

وقد لخص جميل صليبا هذه المعاني تلخيصا جيدًا في معجمه فقال: "الاتحاد في الأصل هو صيرورة الشيئين المختلفين شيئًا واحدًا، وله عدة درجات أدناها درجة الاشتراك البسيط في أمور عرضية، وأعلاها درجة

(١) المعجم الفلسفي، مراد وهبه، (اتحاد، ص ١٧-١٨)

الاتحاد الصوفي[1].

وليس المقصود بالاتحاد أن يصير الشيء شيئًا آخر، ولا أن يزول أحد الشيئين ويبقى الآخر، وإنما المقصود به أن يكون بين الشيئين علاقة يشتركان فيها مع احتفاظ كل منهما بهويته، مثال ذلك الاتحاد بطريق التركيب، وهو أن ينضم شيء إلى شيء آخر فيحصل منهما شيء ثالث، لذلك قال ابن سينا: "الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة" [رسالة الحدود]. وكل اتحاد يوجب بقاء الذوات الداخلة فيه متميزة الوجود بعضها عن بعض كاتحاد النفس بالهوية فهو اتحاد جوهري لا يمنع عقولنا من تصور حدوده تصورًا واضحًا متميزًا" اهـ.

وذكر صورًا أخرى مما يطلق عليه الاتحاد كاشتراك الأشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي أو اشتراك المحمولات في موضوع واحد كالطعم والرائحة في التفاحة، أو على اجتماع المحمول والموضوع في ذات واحدة أو على اجتماع أجسام كثيرة إما بالبيان كالمدينة وإما بالتماس كالكرسي والسرير، وإما بالاتصال كأعضاء الحيوان.

وهذا تلخيص جيد ومفيد وضَّح فيه الفارق بين الاتحاد التركيبي والجوهري، وغيرهما من استعمالات الاتحاد.

ولا يخفى أنه من المهم معرفة المعاني التي تستعمل فيها كلمة الاتحاد،

---

(١) سيأتي بحث في مفهوم الاتحاد الصوفي ونقد لما هنا.

لأن هذا سيساعد في توضيح المفاهيم وحل بعض الإشكالات الخلافية التي سيتم مناقشتها فيما بعد، إذ أن جزءً عظيمًا من حل الإشكالات لا يتم إلا بعد توضيح الاصطلاحات.

مفهوم الحلول:

الحلول: مصدر حلَّ يحُلُّ بضم الحاء لا بكسرها، فإن مصدره الحلال.

وحلول الشيء في الشيء عبارة عن نزوله فيه، وفي تعريف الحلول اختلاف:

١- الحلول: اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.

٢- الحلول: حلول الشيء في الشيء أن يكون حاصلًا فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقًا كما في حلول الأعراض في الأجسام، أو تقديرًا كحلول العلوم في المجردات.

ومعنى اتحاد الإشارة تقديرًا: أن يكون الشيئان بحيث لو كان مشارًا إليهما بالحس لكانت الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.

٣- حلول شيء في شيء: أن يكون مختصًا به ساريًا فيه.

٤- الحلول: الاختصاص الناعت، أي: التعلق الخاص الذي يصير به أحد المتعلقين نعتًا للآخر والآخر منعوتًا به، والأول أعني النعت هو حال، والثاني أعني المنعوت محل، كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي

كون البياض نعتًا وكون الجسم منعوتًا به، بأن يقال: الجسم أبيض(١).

وقال عبد المنعم حفني في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: "الحلول الحيزي كحلول الأجسام في الأحياز، والحلول الوضعي كحلول السواد في الجسم، والحلول السرياني في تكوين الجواهر كحلول الصورة في الهيولى، وقد يكون في الأعراض كحلول الأعراض النفسانية، والحلول الجِواري هو أن يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح، وفي الحلول السرياني يستلزم كل واحد من المحل والحال انقسام الآخر، ويستلزم عدم انقسام كل منهما عدم انقسام الآخر، وليس الأمر كذلك في الحلول الجواري" اهـ.

والحلول هو الحصول على سبيل التبعية عند بعضهم، ولذلك يستحيل أن يحل الله في غيره لمنافاته الوجوب الذاتي. ونُسب ذلك للمتكلمين، وخالف غلاة الشيعة من النصيرين والإسحاقية وبعض المتصوفة الذين قالوا يحل الله في العارفين، والحلول المطلق عند ابن تيمية هو وحدة الوجود(٢).

وأما ما ذكره على لسان ابن تيمية من أن الحلول المطلق هو وحدة الوجود فسيأتي عليه ما فيه، وأن وحدة الوجود لا يقال عليها حلول إلا من جهة معينة وبتصور معين، لأنه ليس هناك اثنان حتى يحل واحد في آخر حلولًا مطلقًا ولا

---

(١) انظر دستور العلماء (٢\٣٨).

(٢) كذا في المرجع السابق لحفني وتفصيله في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

جزئيًا، ولكنه أشبه بالحلول، لأن الوجود الواحد يظهر بأحكام الممكنات، فيمكن ههنا تقدير الحلول المطلق للممكنات في الوجود الواحد وهو الواجب، ومع أن هذا كله خيال لا حاصل تحته ولا دليل عليه ولكن الكلام عليه على فرض تقديره.

وما ورد في كلام حفني على لسان المتكلمين بأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية أصله من كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي فقد جاء فيه: "وقال بعض المتكلمين: الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وإنه ينفي الوجوب الذاتي، إن قيل: يجوز أن يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما في الصفات، وكونه منافيًا للوجوب ممنوع، وإلا لم يقع الترديد في الصفات. قيل: لا يراد بالتبعية التبعية في التحيز حتى يرد أن الحلول بمعنى الاختصاص الناعت، بل أريد أن الحال تابع للمحل في الجملة، وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق" اهـ.

ثم قال: "وكما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره، لأن الانتقال لا يُتصور على الصفات وإنما هو من خواص الأجسام والجواهر" اهـ، وهو كلام مفيد.

وقد يقول قائل: سلمنا أن الله لا يكون حالًا في غيره لأن هذا يناقض الوجوب المطلق ويستلزم الافتقار المنافي للألوهية، ولكن لمَ لا يصح أن تحل صفات غيره فيه فيكون غيره تابعًا له وهذا محقَّقٌ لافتقار كل ما سواه إليه؟ ولا ينافي الوجوب كما هو ظاهر.

فالجواب: هذا قريب من وحدة الوجود، الذين يزعمون أن الأغيار أصلًا عدم لم تزل ولا تزال، ويستحيل وجودها، وأن الله يظهر بأحكامها أي يتجلى بأوصافها المقدرة لها، وما ثم وجود غير وجوب الوجود وهو الغني، ولكن هذا يستلزم كون أحكام الممكنات مظاهر لله وأوصافًا له، وهذا مبطل لوجوب الوجود أصلًا، لأن الممكن لا يكون وصفًا للواجب، ولأن كل ما ظهر الله به يجب أن يكون كمالًا له، والممكن في ذاته كما في حكمه لا يكون كمالًا للواجب، فظهر أن كلامهم سراب بقيعة.

وربما يكون هذا منشأ قول من قال إن الحلول المطلق هو وحدة الوجود مع ظهور أن وحدة الوجود تستوجب بطلان وجود ثان، ولكن على هذا التقدير يتصور فرضه بناءً على أن الأصل وجود الممكنات لا وهميتها، فمن قال بقيامها بالواجب فهو قائل بالحلول ولا يسلِّم له وهميتها لبداهة وجودها فتكون موجودة على سبيل الحلول فتأمل.

وما نقلناه من تلخيص أنواع الحلول تجد تفصيله في كشاف اصطلاحات الفنون.

ومن التعريفات المفيدة للحلول ما نقله التهانوي عن الملا صدرا في شرح هداية الحكمة حيث قال: معنى حلول شيء في شيء على ما أدّى إليه نظري هو: "أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء، وهذا أجود ما يميِّز في تعريفه حيث لا يرد شيء مما يرد على غيره" اهـ، فلا بد من أن يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد أصلًا، ومثل هذا لا

يُتصور إلا في الصورة والهيولى والعرض والموضوع، ويكون المراد باتحاد الإشارة هو الاتحاد الدائمي لأنه الفرد الكامل.

الحلول والاتحاد عند النصارى

ذكر غير واحد من علماء المسلمين اختلاف النصارى في مذاهبهم في المسيح والتجسد ونزوله واتصاله بأمه وصعوده والفداء وغير ذلك من عقائدهم، حتى إن كثيرًا منهم أعلن عن صعوبة تحديد المراد من عقائدهم وبيانها وتمييزها لمناقشتها والرد عليها ونقدها، وهذا يترتب عليه كما لا يخفى صعوبة مناقشتهم وإلزامهم بحسب مذهبهم، إذ النقد يكون بعد البيان، وسنحاول هنا ذكر أهم أقوالهم في عقائدهم الأصلية وخصوصًا التجسد والحلول والاتحاد وما يتعلق بذلك مما يناسب ما نحن فيه.

ذكر الشهرستاني اختلافات النصارى في موضعين: الأول: هو كيفية نزول عيسى عليه السلام واتصاله بأمه وتجسد الكلمة، والثاني: كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة.

وما يهمنا هنا أكثر هو الأول، وما يتعلق بحقيقة المسيح عندهم، فقال في الملل والنحل(١\٢٦٣): "أما الأول: فإنهم قضوا بتجسيد الكلمة ولهم في كيفية الاتحاد والجسد كلام، فمنهم من قال أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم، ومنهم من قال: انطبع فيه انطباع النقش في الشمع، ومنهم من قال: ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني، ومنهم من قال: تدّرع [تجسد] اللاهوت بالناسوت، ومنهم من قال: مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن

بالماء والماء اللبن، وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، قالوا: الباري تعالى جوهر واحد يعنون به القائم بالنفس لا التحيز والحجمية فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم، وسموها: الأب والابن وروح القدس، وإنما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم" اهـ .

ثم ذكر اختلافهم في النقطة الثانية وهي صعوده.

ويظهر من عرض الشهرستاني تفاوت مذاهبهم واختلافهم الواضح في توضيح أصل عظيم من أصول ديانتهم وهو التجسد أو نزول عيسى كيف هو وما حقيقته، ما بين الحلول الحقيقي، والانطباع والظهور والإشراق. وإذا كان هذا أصلًا عظيمًا من أصولهم فسيصلح نقاشك لكل مذهب من هذه المذاهب كما لو كنت تناقش دينًا خاصًا متميزًا عن غيره، وهذا هو سر العداء الشديد بين فرق النصارى، لأن الاختلاف الحاصل بينهم اختلاف أصلي وجوهري وليس اختلافًا كاختلاف الفرق الإسلامية بحيث إن كل واحدة من فرق النصارى لا تعترف بنصرانية غيرها بخلاف المسلمين حيث إن الأصل المعتمد عندهم أن الفرق الإسلامية غير مخالفة للأصول والخلاف في عقائد فرعية لا في قوانين الإسلام أعني أصوله الكبرى.

وذكر الإمام الرازي الوصف نفسه عند كلامه على الحلول والاتحاد وصرح أن كلامهم في غاية الخبط، قال(١\٤٠٥): "اعلم أن النصارى يذكرون الحلول تارة، والاتحاد أخرى، وكلامهم في غاية الخبط، ونحن نذكر تقسيمًا مضبوطًا" اهـ .

يعني أنه من الصعب تبين مرادهم للخبط الذي عندهم كما قال، وما دام يريد بيان ضعف مذهبهم، فقد اتبع طريقة أخرى لا تمر عبر استقراء كلامهم وتحريره ثم الرد عليه، بل فضل نتيجة الخبط المشار إليه أنه يقسم الاحتمالات عقلياً ويرد على جميعها، ومهما كان مذهبهم فلا بد أن يندرج فيما ذكره من احتمالات، ويكون قد رد عليهم.

قال في (١١\٤٠٥): "فنقول: القوم إما أن يقولوا بالحلول أو الاتحاد، وإما لذات الله تعالى، أو لصفة من صفاته، إما بالنسبة لروح عيسى عليه السلام وإما بالنسبة إلى بدنه، وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولوا: إنه تعالى أعطاه قدرة بها خلق الأجسام والحياة وعلماً بالمغيبات، وإما أن لا يقولوا أيضا بذلك، بل يقولوا: إنه تعالى سمّاه ابناً على سبيل التشريف، كما سُمِّيَ إبراهيم عليه السلام خليلاً على سبيل التشريف، فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم" اهـ.

فذكر في تقسيماته هذه الاحتمالات الممكنة المعقولة في نظره ثم شرع في مناقشة هذه الاحتمالات، وما ليس معقولاً فلا يمكن أن يكون محل نقاش ونقد بل ربما يكفي عدم معقوليته وعدم تصوره في ردِّه، فما بالك إذا حكم عليه العقل بالاستحالة.

قال الرازي (١١\٤٠٦): "أما القول بالحلول، فهو باطل، لأنه تعالى لو حل في شيء لكان إما أن يَحُل مع وجوب أن يحل، أو مع جواز أن يحل، والأول باطل لوجهين.

الأول: أن ذلك يقتضي إما حدوث الحال أو قدم المحل وكلاهما باطلان.

والثاني: أنه لما حل مع وجوب أن يحل كان ذاته مفتقرة إلى ذلك المحل والمفتقر إلى الغير ممكن بالذات" اهـ.

أقول: وقد لا يسلم النصارى لزوم الافتقار حتى مع قولهم بوجوب التجسد أو وجوب ما هو وسيلة إلى التجسيد، كائنا ما كانت تلك الطريقة، فقد يقولون بوجوب التجسد وما يؤدي إليه ومع ذلك لا يسلمون افتقار الحال إلى المحل، ولا يسلمون افتقار المتَّحد مع المتَّحَد به، وهذا وجه من وجوه عدم المعقولية في مذهب النصارى كما يقرره الرازي وغيره، بل هم أنفسهم يعترفون بأنه غير معقول، وقد يعترفون أن العقل يرد مذهبهم، ومع ذلك يقولون أنهم تسلموا هذه العقيدة بالنقل ولا يضرهم معارضة العقل لهم، لأن العقل ليس هو الحاكم في الممكن والواجب والمحال على إطلاق حتى في الإلهيات.

وأكمل الرازي: "وأما القسم الثاني وهو أن الله تعالى يحل مع جواز أنه يحل فهذا أيضًا باطل، لأن المعقول من الحلول كون الحال مفتقرًا إلى المحل ومحتاجًا إليه، وإذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول" اهـ.

يعني أنَّ القول بالحلول مع الزعم بأن الحال غير مفتقر إلى المحل هو قول مناقض داخليًا، فالحلول يستلزم الافتقار لذاته، فإن أصروا على مفهوم الحلول تناقضوا، ولا سبيل للانفكاك عن هذا التناقض إلا أن يقرروا مذهبهم على نحو غير الاتحاد وغير الحلول بحيث لا يلزمهم الافتقار والاحتياج، ولا أدري

كيف يطيقون ذلك مع قولهم بالوجوب في التجسد.

قال الرازي: "فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه حل مع وجوب أن يحل.

قوله: يلزم إما قدم المحل أو حدوث الحال.

قلنا: لا نسلم، ولم لا يجوز أن يقال: إن ذاته يوجب لذاته الحلول في محل بشرط وجود ذلك المحل، فقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلًا، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول، وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الافتقار حاصلًا، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول، وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء فلا جرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب.

وأيضا: فلم لا يجوز أن يقال: المحل يوجب كونه تعالى حالًا فيه، وعند وجود هذا المحل وجب هذا الحلول، وقبل وجوده لا يجب هذا الحلول.

الجواب: الفرق بين الحال والمحل، إنما يظهر من حيث أن الحال مفتقر إلى المحل والمحل غني عنه، فإن حصل هذا المعنى لزم أن يكون واجب الوجود لذاته مفتقرًا إلى الغير، فيكون الواجب لذاته ممكنًا لذاته، هذا خلف، وإن لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحلول" اهـ.

وهذا الجواب هو الذي كنا أشرنا إليه، وحاصله أن الحلول له معنى، فإن قلت بالحلول يجب الالتزام بلوازمه وهي هنا افتقار الحال إلى المحل، فإن لم يحصل هذا اللازم، فما تُسمّيه حلولًا ليس حلولًا، بل يجب أن يسمى باسم آخر ويبيّن لكي يمكن النظر فيه.

فهذا هو ما ذكره الإمام الرازي في مسألة الحلول، وأما الاتحاد فقد قال فيه (٤٠٧\١): "وأما القول بالاتحاد فهو أيضًا باطل لأن الشيئين إذا اتحدا فهما حال الاتحاد إن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وإن عُدما كان الحاصل ثالثًا مغايرًا لهما، وإن بقي أحدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد لأن الموجود لا يكون عين المعدوم.

فثبت بما ذكرنا أن القول بالحلول والاتحاد باطل" اهـ.

وهذا الدليل الذي ذكره الرازي لإبطال الاتحاد سبق ذكره قبل وبيّنّا ما يشتمل عليه، وذكرنا أن هناك احتمال قد يسمى اتحادا مع بقاء المتحدين كما هما مع حصول خاصية للمجموع، فقد يقال هذا اتحاد، ويرد عليه أن هذا يسمى اتحادًا هو في الحقيقة تركيب وتأليف، لأن الخاصية هذه تعزى للمجموع من حيث هو مؤلف ومركب وليس اتحادًا.

ثم قال الرازي (٤٠٨\١): "وأما القول بأنه تعالى سماه ابنًا على سبيل التشريف فهذا البحث يصير سمعيًا" اهـ.

أي أن التسمية ابنًا لشرفه ومكانته وعبادته لله دلالة على قربه من الله كما يكون الابن قريبًا من الأب، فهذا بحث سمعي لا عقلي محض يعني أن هذا الإطلاق لا يشتمل على مفهوم الاتحاد والحلول المعروفين اللذين مضى الكلان عليهما.

ولا خلاف في الاصطلاحات ما دامت لا تفضي إلى الإشكالات وسوء الفهم واللبس.

وبعد أن ناقش الرازي بعض احتجاجات النصارى على ألوهية المسيح عليه السلام من جهة صدور أعمال خارقة على يديه، وعارضهم بظهور مثلها أو نحوها على أيدي بعض الانبياء كموسى عليه السلام وهي لم تدل اتفاقًا على ألوهيته ولا على اتحاد الإله به ولا على حلوله فيه.

قال (١٠\٤١٠): "وبالجملة: فمذهب النصارى والحلولية أخس وأذل من أن يلتفت إليه العاقل" اهـ.

لأنه خارج عن العقل من أصله ومعارض للمعقولات.

ويبقى البحث الأهم في الحلول والاتحاد هو الجواب عن قولهم إنه يحل أو يتحد مع جواز ذلك أو عند مجيء شرط الحلول أو الاتحاد، مع منعهم لزوم الافتقار عند حصول ذلك. ويبدو أن المدار في إحالة ذلك هو إثبات استحالة حلول ما لا محل له ولا مكان فيما له محل ومكان أو حيز إذا قيل إنه يحل في الجسد المتحيز أو في غير المتحيز كالروح المجردة عند القول بها للزوم الافتقار بالضرورة والإمكان عند حلول شيء في شيء ولحصول حلول الحوادث والتغير والانفعال عند الحلول والاتحاد، فإنه لا يمكن تعقل حصولها بدون التغير والانفعال، وقد أبطلنا حلول الحوادث ومنه الانفعال لاستحالته من دون حلول الحوادث.

فيرجع المدار في إحالة الحلول والاتحاد إلى استحالة التغير وحلول الحوادث، أو لعلة استحالتها بين الواجب والممكن مطلقًا.

ولذلك قال الإمام الرازي في المحصل (١\٢٩٣): "والمعتمد في إبطال

الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعًا لحصول محله فيه، وهذا إنما يعقل في حق من يصح عليه الحلول في الحيز، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالًا كان الحلول عليه محالا" اهـ.

وهذا واضح، ويبقى كما قلنا إبطال الحلول في غير المتحيز، أعني المجرد على فرض وجوده، والمعتمد فيه حصول التغير والانفعال وهو باطل محال على الواجب.

أقوال أهم فرق النصارى:

وقد ذكر الشهرستاني (٢٦٦\١) أهم ما قررته أكبر فرق النصارى في زمانه وهي:

١- الملكانية: وهي نسبة إلى العقائد التي قررها الملك، وقيل نسبة إلى رجل اسمه ملكا، وقالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنًا، بل المسيح مع ما تدرع به ابن، فقال بعضهم: إن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن. وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموجود والصفة، وأخبر عنهم القرآن ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقالوا أيضًا: إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي وهو قديم أزلي من قديم أزلي وقد ولدت مريم عليها السلام أزليًا والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معًا.

وخالفهم أريوس في قدم المسيح، وقال: القديم هو الله والمسيح مخلوق، وبناء على ذلك حصل مجمع في بلد قسطنطينية بمحضر من ملكهم وكان عدد المجمع ثلاثمائة وثمانية عشر رجلا وأصدروا بيانهم التالي: نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شيء وصانع ما يرى وما لا يرى، والابن الواحد يسوع المسيح، ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها الذي ولد من أبيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع، إنه حق من إله حق من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم وخلق كل شيء من أجلنا ومن أجل معشر الناس، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار إنسانًا وحبل به وولد من مريم البتول وقتل وصلب أيام فيلاطس ودفن ثم قام في اليوم الثالث...الخ، اهـ.

وذكر الشهرستاني في (١\٢٦٨): أن "مار اسحق من النصارى قال: إن الله لا يخلف الوعد ولكن يخلف الوعيد فلا يعذب العصاة، ويرجع الخلق إلى سرور وسعادة ونعيم وعمم هذا الكل، إذ العقاب الأبدي لا يليق بالجواد وبحقه تعالى" اهـ.

أقول: هذا القول قريب من قول ابن عربي في أصحاب النار الذين هم أهلها حيث يؤول أمرهم إلى تحول العذاب إلى نعيم ولا يبقى ألمهم دائمًا.

٢- النسطورية: وهم أصحاب نسطور الحكيم ظهر في زمن المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة، يعني أنهم يشبهون المعتزلة من المسلمين في مناهجهم، وقال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة

على الذات ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريقة الظهور له لما قالت اليعقوبية ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم.

وقال الشهرستاني في محاولة تقريب فهم ما أراده النساطرة بأن مذهبهم في التجسد والاتحاد أقرب ما يكون إلى أحوال أبي هاشم من المعتزلة.

أقول: هذا يحتاج لتعقب كلامهم وتدقيقه، ولعلنا نقوم بذلك.

وقال الشهرستاني: ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الأقانيم الثلاثة: حي، ناطق، إله، وزعم الباقون أن اسم الإله لا يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا أن الابن لم يزل متولد من الاب، وإنما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد، والحدوث راجع إلى الجسد والناسوت فهو إله وإنسان اتحدا، وهما جوهران افترقا طبيعتان: جوهر قديم وجوهر محدث، إله تام وإنسان تام، ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث لكنهما صارا مسيحًا واحدًا طبيعة واحدة، وربما بدلوا العبارة فوضع مكان الجوهر الطبيعة ومكان الأقنوم الشخص.

وأما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية قالوا: إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأن الإله لا تحله الآلام.

وبوطينوس وبولس الشمشاطي يقولون: إن الإله واحد وإن المسيح ابتدأ من مريم عليهما السلام وأنه عبد صالح مخلوق إلا أن الله تعالى شرفه وكرمه

لطاعته وسماه ابنًا على التبني لا على الولادة والاتحاد.

٣- اليعقوبية: وهم أتباع يعقوب البردعاني وكان راهبًا بالقسطنطينية وهؤلاء قالوا: بالأقانيم الثلاثة ولكنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحمًا ودمًا فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو، وعنهم أخبرنا القرآن الكريم ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧] فهم من قال المسيح هو الله.

ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح، فظهر الجوهر لا على طريق حلول جزء فيه، ولا يمنع سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو، كما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧].

وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد لا أنه من جوهرين، وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعته، فجوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا تركيبًا كما تركبت النفس والبدن، فصار جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا وهو إنسان كله وإله كله، فيقال الإنسان صار إلهًا ولا ينعكس، فلا يقال الإله صار إنسانًا. وزعموا أن الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئي لا الكلي، وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والإدراع والحلول كحلول صورة الإنسان في المرآة المجلوة.

وقال الشهرستاني (٢٧١\١): "وأجمع أصحاب التثليث على أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث إلا أن الأقنوم الثاني والذي هو الكلمة اتحدت دون سائر

الأقانيم، وأجمعوا على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب، ثم اختلفوا في كيفية ذلك، فقالت الملكانية واليعقوبية: أن القوي ولد من مريم هو الإله، فالملكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلي أزلي قالوا إن مريم إنسان جزئي والجزئي يلد الكلي، وإنما ولده الأقنوم القديم، واليعقوبية لما اعتقدت أن المسيح هو جوهر من جوهرين وهو إله وهو المولود، قالوا: إن مريم ولدت إلهًا تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

وكذلك قالوا في القتل والصلب إنه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين، ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم أنا نثبت وجهين للجوهر القديم، فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه" اهـ.

ثم قال (٢٧٢\١): "وزعم مقدانيوس أن الجوهر أقنومان فحسب أب وابن والروح القدس مخلوق، وزعم سياليوس أن القديم جوهر واحد أقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد بكليته بجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام" اهـ.

ثم ذكر عقيدة آريوس وقد سبق.

هذا معظم ما ذكره الشهرستاني في بيان عقائد النصارى على اختلافهم العظيم كما سبق ذكره.

نصوص لعلماء المسيحين في توضيح عقيدتهم:

نورد هنا بعض فقرات العلماء النصارى يوضحون عقيدتهم في المسيح والتجسد، فهذا أقوم في معرفة مذهبهم من كلام علمائهم في موسوعة الخادم القبطي الصدارة عن بطريركية الأقباط الأرثوذكس\كنيسة مارجرجس

بالمطرية وهو خلاصة إرشادات البابا شنودة الثالث أشرف عليها مجموعة من الأساتذة، ورد التلخيص التالي لاعتقادهم كما في [٧٦\٥]: "إن الإيمان الأرثوذوكسي كما تعترف به كنيستنا هو أن ربنا يسوع المسيح كامل في لاهوته، وكامل في ناسوته، ومع ذلك لا تجرؤ على القول إنه إله وإنسان معًا، لأن هذا التعبير ينطوي على معنى الانفصال بين اللاهوت والناسوت.

وإنما نقول بالحري أنه الإله المتجسد، فاللاهوت والناسوت متحدان فيه اتحادًا تامًا في الجوهر وفي الأقنوم وفي الطبيعة ليس هناك انفصال أو افتراق بين اللاهوت والناسوت في ربنا يسوع المسيح، بل إنه منذ اللحظة التي حل كلمة الله في رحم السيدة العذراء اتخذ الأقنوم الثاني من الثالوث من دمها، أي من دم العذراء جسدًا بشريًا ذا نفس إنسانية ناطقة عاقلة، واتحد بالناسوت الذي أخذه من القديسة مريم العذراء، فالمولود من القديسة مريم، إذن هو الإله المتجسد.

جوهر واحد شخص واحد أقنوم واحد طبيعة واحدة أو قل هو طبيعة واحدة من طبيعتين، وبعبارة أخرى يمكن أن نتكلم عن طبيعتين من قبل أن يتم الاتحاد، أما بعد الاتحاد، فهناك طبيعة واحدة لها صفات وخصائص الطبيعتين.

وعلى ذلك فالاتحاد الذي تقول به الكنائس الأرثوذكسية التي لا تعترف بمجمع خلقيدونية يختلف اختلافًا جوهريًا وأساسيا عن نوع الاتحاد الذي يقول به يوطيخا: إن ربنا يسوع المسيح طبيعة واحدة ولكن على أساس أن ناسوت

المسيح قد تلاشى تمامًا في لاهوته، اختلط به وانعدم فيه، مثله مثل نقطة الخل عندما تختلط بالمحيط، فيوطيخا ينكر في الحقيقة ناسوت السيد المسيح إنكارًا تامًا.

وتقول الكنائس الأرثوذكسية التي لا تعترف بمجمع خلقيدونية بأن السيد المسيح طبيعة واحدة تجتمع فيها جميع الصفات والخصائص الناسوتية أو الإنسانية، وجميع الصفات والخصائص اللاهوتية، بدون اختلاط وبدون امتزاج وبدون تغيير، وهذا هو الإيمان الذي يجهر به الكاهن في القداس القبطي عندما يتلو الاعتراف الأخير، وهو يحمل العينية المقدسة على يديه قائلا: (آمين آمين آمين أؤمن واعترف إلى النفس الأخير أن هذا هو الجسد المحيي الذي أخذه ابنك الوحيد ربنا وإلهنا ومخلصنا يسوع المسيح، أخذه من سيدتنا وملكتنا والدة الإله القديسة مريم، وجعله واحدًا مع لاهوته بغير اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير... بالحقيقة أؤمن أن لاهوته لم يفارق ناسوته لحظة واحدة أو طرفة عين).

وعلى ذلك فصفات اللاهوت باقية وصفات الناسوت باقية ولكن في طبيعة واحدة.

(المسيح إذن من طبيعتين، ولكن ليس هو طبيعته بعد الاتحاد)، كما يقول ديوسقورس، فلا اللاهوت امتزج بالناسوت ولا اختلط به، ولا استحال أحدهما إلى الآخر، إنما اللاهوت والناسوت قد اتحدا واتحادهما ليس من قبيل الاجتماعي أو الاقتران أو المصاحبة.

ولكن كيف صار هذا الاتحاد أو كيف يكون لطبيعة السيد المسيح الواحدة صفات اللاهوت وصفات الناسوت معًا بدون اختلاط وبدون امتزاج وبدون تغيير؟ أو كيف يكون للسيد المسيح صفات الطبيعتين ولا تكون له الطبيعتان؟ هذا ما لا نعرف أنه سر من الأسرار الإلهية، لا يمكن أن نفهمه أو نعيه أو نحتريه في عقولنا.

من هنا سمي في الاصطلاح الكنسي بسر التجسد الإلهي، فنحن نؤمن بنوع من الاتحاد يفوق كل فهم بشري وكل تصور الإضاءة والإحراق وفيها صفات المادية من كتلة ووزن وحجم...الخ

ومع ذلك فهذه المشابهات جميعها ناقصة ومعيبة، ولا يمكن مقارنتها بالاتحاد القائم بين اللاهوت والناسوت، إنه سر لا يعبر عنه يفرق العقول والأفهام البشرية.

ومرة أخرى نكرر القول: إننا نؤمن بطبيعة واحدة، هذه الطبيعة ليست هي اللاهوت وحده، وليست هي الناسوت وحده إنها طبيعة واحدة لها صفات وخصائص الطبعين معا، بدون اختلاط وبدون امتزاج وبدون تغيير" اهـ.

هذا ما أردنا نقله من هذا الكتاب، وهو إن كان طويلًا إلا أنه مهم في فهم تفاصيل مهمة في عقيدة الأرثوذكس وغيرهم، وتأمل في مواضع من كلامهم كيف مع قولهم والتجسد بهذه الطريقة التي تصبح فيها الطبيعتان طبيعة واحدة، وتصير طبيعة واحدة، إلا أنهم يصرون على أن هذا كله بدون

تغير الإله ولا حلول حوادث ولا نحو ذلك، إنهم يكتفون بأن يقولوا: نحن لا نعقل ذلك، ولا نفهم هذه الطبيعة ولا كيف حصلت، ويزعمون أنه حصل الاتحاد والتجسد وبدون أي تأثير على الإله، ولا ندري كيف يمكن تصور حصول طبيعة حقيقية من طبيعتين حقيقتين بدون حصول أي تغير عليهما؟ هذا هو الذي أشرنا إليه فيما سبق.

ولا نعلم كيف يمكن أن يحصل اتحاد كامل، نعم كامل بين اللاهوت والناسوت لينتج طبيعة جديدة ثم يقال: لا يطرأ تغير على الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية.

وقد حصل حوار لاهوتي بين الكنائس الأرثودوكسية وكنائس المصلى في مصر وكان اللقاء الثاني في هولندا في شهر سبتمبر ١٩٩٤م، ودار الحوار حول طبيعة السيد المسيح، ونتج اتفاق عهد هذا الحوار ثم الاعلان عنه في ١٣ سبتمبر ١٩٩٤، ونورد نص الاتفاق فيما يأتي لأهميته وقد اعتمدنا في هذا على كتاب مذكرة اللاهوت، لاهوت عقائدي لاهوت مقارن حوارات مسكونية أقوال آباء، وهذا يصدر عن بطريكية الأقباط الأرثوذكس، ومعهد الرعاية والتربية ومعهد الدراسات القبطية بالقاهرة، وهذا نص الاتفاق(١):

"مقدمة: في بحثنا عن فهم مشترك للخلافات الكائنة بيننا حول طبيعة السيد المسيح فكرنا أنه من الملائم أن نركز على صيغة وإعادة الوحدة ٤٣٣م، تلك الصيغة تمثل اتفاقية توصلت إليها كل من أنطاكية والإسكندرية وكانت

---

(١) ص ١٢٣.

لاحقة للمجمع المسكوني الثالث عام ٤٣١م لذلك فإنها تمدنا بنقطة ابتداء مشتركة للطرفين ونحن نجد أن التفسيرات الموجودة في هذه الاتفاقية تلائم العقيدة الخاصة بطبيعة السيد المسيح في تقليد كل منا.

صيغة الاتفاقية:

نعترف بربنا يسوع ابن الله الوحيد الكامل في لاهوته والكامل في ناسوته، المكوَّن من روح عاقلة وجسد، المولود من الأب قبل كل الدهر من الناحية اللاهوتية، وكذلك في ملء الزمان، ولد من العذراء مريم من أجل خلاصنا بحسب ناسوته، له نفس الجوهر ذاته من الأب من حيث اللاهوت، ومساويًا لنا في الجوهر من حيث الناسوت، لأن اتحادًا حدث بين الطبيعتين، لذلك نعترف بمسيح واحد وابن واحد ورب واحد.

وفقًا لهذا المعنى للاتحاد غير المختلط. نحن نعترف بالقديسة العذراء أنها والدة الإله لأن الله الكلمة تجسد وصار إنسانًا، ومنذ اللحظة الأولى للحمل وحّد بنفسه الهيكل الذي أخذه منه، وبالنسبة للتعبيرات الخاصة بالرب في البشائر والرسائل، نحن ندرك أن اللاهوتيين يفهمون أن بعضها عام بالنسبة لأقنوم واحد، والاخرى يميزونها بأنها تتعلق بالطبيعيين فيفسرون تلك التي تلائم الطبيعية الإلهية وفقًا للاهوت المسيح، وتلك التي من النوع المنوع المتواضع وفقا لإنسانية". (مبنيا على صيغة إعادة الوحدة ٤٣٣م).

إن الأربعة توصيفات المستخدمة التي تحدد سر الاتحاد الأقنومي، ترتبط بتقليدنا المشترك عن طبيعة المسيح وهي: بغير اختلاط، بغير تغيير، بغير افتراق،

بغير انقسام، أولئك الذين يتكلمون هنا عن طبيعتين للسيد المسيح هم محقون فيما يعملون بما أنهم بذلك لا ينكرون الوحدة غير المفترقة وغير المنقسمة، وبالمثل أولئك الذين يتكلمون هنا عن طبيعة إنسانية إلهية واحدة في المسيح، هم محقون فيما يقولون ربما أنهم بذلك لا ينكرون الحضور الفعال والمستمر للاهوت والناسوت في المسيح بغير تغير ولا اختلاط.

ويتفق الطرفان على رفض التعليم الذي يفرق أو يقسم الطبيعة الإنسانية كلًا من الروح والجسد في المسيح عن الطبيعة الإلهية أو يقلل من اتحاد الطبيعتين إلى مستوى مجرد اتصال. كما يتفق الطرفان على رفض التعليم الذي يخلط بين الطبيعة الإنسانية في المسيح والطبيعة الإلهية، بحيث أن تمتص الأولى في الاخيرة، وبذلك تلغي وجودها.

إن الاتحاد العام للاهوت والناسوت في الكلمة المتجسد لازم لخلاص الجنس البشري لأنه هكذا أحب الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية.

الخاتمة:

في عرضنا لهذه الصيغة ندرك سر عمل الله في المسيح ونسعى لتوضيح اشتراكنا معنا في الإيمان الأصيل في طبيعة السيد المسيح الرب الواحد المتجسد. ونحن نقدم هذا البيان لسلطات الكنائس الأرثوذكسية الشرقية والاتحاد العالمي للكنائس المصلحة للنظر وعمل اللازم، اهـ.

هذا هو البيان الي اتفق عليه هؤلاء المجتمعون وفيه تصريح بالاتحاد بدون

تغيير، وإنكار لذويات الطبيعة الناسوتية وفنائها في الطبيعة اللاهوتية وأن الاتحاد أقنومي يعني جوهري ينتج من اتحاد طبيعتين لتنتج طبيعة واحدة.

وفي كتاب مهم للدكتور عماد موريس اسكندر بعنوان تدبير ملء الأزمنة، يعالج فيه مفهوم الخلاص في التراث الآبائي المشرقي أي الأرثوذكسي، وحيث أن التجسد والصلب هو أساس مفهوم الخلاص أو الذي يجب على البشر الإيمان به لكي يخلصوا في الآخرة قال في ص ١٦٧: "يعتبر الاتحاد الأقنومي (الهيبوستاس) الذي حدث بين الكلمة والناسوت الذي اتخذه من العذراء مريم هو الأساس الذي يرتكز عليه تدبير الخلاص، ويعني مفهوم الاتحاد الأقنومي عند الكنائس الشرقية غير الخلقيدونية أن اتحاد الطبيعتين الإلهية البشرية في المسيح كان داخليًا وحقيقيًا وحميمًا، وعلى مستوى الهيبوستاسس (أي مستوى الحقيقة الداخلية)، وأنه ليس مجرد اقتران خارجي فقط بين الطبيعتين على مستوى البروسبون (الهيئة الخارجية أو الوجه الخارجي) فلم يكن من الممكن أن يتم شفاء الطبيعة الفاسدة والمائية من جهة أو أن يتم ارتقاء تلك الطبيعة إلى الغاية النهائية للخلق من الجهة الاخرى بدون هذا الاتحاد الأقنومي العميق والوثيق، وذلك لكي يصير ما لله الكلمة خاصًا بالجسد وينسب ما للجسد لله الكلمة" اهـ.

فهو اتحاد حقيقي داخلي يترتب عليه أن تصبح خصائص الألوهية أو بعضها للجسد والعكس صحيح أي ينسب ما للجسد لله الكلمة، وذلك مع إصرارهم مع عدم حصول تغيير في الطبيعتين وعلى عدم حصول الحوادث في أي منها.

وهم يعتقدون أن طريقة الخلاص هذه لم يكن من الممكن الوصول إليها بطريق أخرى. قال: "فلم يكن من الممكن أن يتم شفاء الطبيعة الفاسدة والمائتة من جهة ارتقاء تلك الطبيعة بدون هذا الاتحاد الأقنومي"، فتأمل في هذا، وهو مما لا يمكنهم الإتيان بدليل عقلي ولا نقلي عليه، فالله تعالى قادر بلا ريب على تحصيل الخلاص والعفو والتغيير في البشر بغير هذه الطريقة التي يزعمون أنها الوحيدة الممكنة لتحصيل هذا الغرض.

وورد في هذا الكتاب ص ١٧١: "يقول ق.ساويرس الأنطاكي: الكلمة قد غيَّر الناسوت الذي وحَّده بذاته أقنومًا ليس إلى طبيعته هو، إذ بقي على حاله كما كان، بل غيره إلى مجده وفعاليته" اهـ.

وعلى هذا فبينما في المسيح لم يحدث تغير للطبيعة البشرية إلى طبيعة مختلفة، لكن قد حدث تغير في دركاتها الأولى أو عناصرها الأساسية إلى ما هو أفضل مما كانت عليه سابقًا، فمن خلال الاتحاد الأقنومي الوثيق والحميم وما فيه من تلك المضادة العجيبة بين الله الكلمة وجسده الخاص حدث ما يسمى التشارك في الخواص بينهما، فنستطيع أن نقول أن الجسد قد صار محييًا وأن الكلمة قد تألم وصلب واختبر الموت في الجسد أي أنه في المسيح الكلمة المتجسد لم يتغير عن كونه جسدًا، ولكن ما يخص الكلمة صار يخص الجسد، فأصبح الجسد متألمًا ومحييًا، ليس لأن الجسد هو في ذاته إلهي ولكن لأنه هو جسد الكلمة الخاص، وكذلك لم يتغير الكلمة عن كونه الكلمة ولكن ما يخص الجسد صار يخص الكلمة فصار الكلمة محسوسًا ومرئيًا في الجسد، كما تألم الكلمة وصلب وذاق الموت بالجسد. ليس لأن الكلمة في حالته غير المتجسدة هو متألم

بطبعه، ولكن لأنه صار الكلمة المتجسد" اهـ.

فقد حصل تشارك الخواص الألوهية مع الجسد والخواص الجسد مع الألوهية الكلمة، وهذا هو الذي أشار إليه ابن عرفة في تعريف الاتحاد بأنه ينتج عنه اشتراك أو تغير للخصائص والصفات.

ولكن إذا كان هذا قد حدث في لحظة ما كما يقولون، وهي لحظة التجسد فكيف يمكن أن يقولوا لم يحصل تغير في الإله ولا في الجسد؟ كيف يمكن حصول خصائص الألوهية أو بعضها للجسد، وبعض خصائص الجسد للإله، من دون حصول أي تغير في أي منهما؟ وكيف يمكن أن تنتقل هذه الخصائص من جوهر لجوهر أو حصولها له، من دون حصول حدوث في ذلك الجوهر؟

وما ذكرناه من نصوص عن بعض علماء النصارى يكفي في بيان جانب من جوانب مذهبهم وديانتهم، ونحن لم نتوسع في خلافاتهم في الطبيعة والطبيعتين والإرادة والإرادتين وغير ذلك، فهذا يحتاج لبحث مستقل ليفي بالغرض.

الحلول والاتحاد عند بعض الصوفية

ذكر العلامة ابن التلمساني في شرح المعالم(1) أن القول بالاتحاد يعزى إلى بعض النصارى، وأنهم قالوا: إن الكلمة حلت بناسوت المسيح فاتحدت به، فصار الجوهران جوهراً واحداً، قال: وتعزى هذه المقالة إلى اليعاقبة، أقول: وهو قول يعقوب البردعي أحد قديسي الكنيسة الأرثوذكسية وقد نقلنا من كلماتهم ما فيه الكفاية لتوضيح مذهبهم.

وقال التلمساني: "وأبت الملكانية هذه المقالة فقالوا: لو كان كذلك وقتل وصلب لنالته أيدي الأعداء. بل هما جوهران وإرادتان فبلاهوته يحي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص وبناسوته يأكل الطعام ويمشي في الأسواق" اهـ.

وهذا قول الكاثوليك الذين خالفوا الأرثوذكس.

وذكر ابن التلمساني أنه قد أقام الدلائل القطعية على استحالة الحلول على الله تعالى أي سواء في عيسى أم في غيره، وبناء عليه فكل ما ذكره النصارى من الحلول والاتحاد باطل.

ولما كان هذا القول مشهور النسبة إلى النصارى أو أغلبهم فعادة ما يبدأ العلماء بذكر نسبته إليهم ولذلك خصصنا له حجماً خاصاً وفصلنا بشيء من التفصيل قولهم.

---

(1) ص٢٠٢.

ولكن عرف نسبة القول بالحلول أو الاتحاد وما يقرب فيهما أو يعود إليهما إلى بعض الفرق المنتسبة للإسلام، ولبعض الصوفية، فوجب التنبيه على ذلك.

قال ابن التلمساني في شرح المعالم ص ٢٠٢: "وعزى أصحاب المقالات إلى بعض الصوفية القول بالاتحاد وربما أخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم، كقولهم: ما في الجبة إلا الله، وقولهم أنا الحق، وبعض علماء الطريق يتأول لهم ذلك وينزههم عن القول بمثل هذه المقالة كما في الاتحاد ويقول: إن السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى وتغيب نفسه عنه، كما قيل:

تغيبت عن رد السلام وكان شغلي عنك بك

يعبرون عن هذه الحالة بالفناء، فجرى على لسانه مثل هذه الألفاظ، وهي حالة سكر وتجلية وإذا رجع إلى صحوه وإحساس نفسه ولا يصدر فيه شيء من ذلك، فمن عرف منه في صحوه اتباع الصراط المستقيم اعتبر له، ومن لم يعهد منه ذلك فلا عذر له، ومنهم من آخذهم بذلك وحكم بالقتل كفتوى الجنيد في الحلاج" اهـ.

وهذا نص حرفي كما لا يخفى يشتمل على نقل وتحليل وحكم مع ذكر الخلافات وكل ذلك بلطف ووضوح، ولدقة المعلومات في هذه الفقرة نقلها ابن عرفة في كتابه المختصر الكلامي.

هناك إذن حالة يتعرض لها بعض الصوفية عند مجاهداتهم وفي سلوكهم

إلى الله يصلون في هذه الحالة إلى أن لا يلاحظوا في الوجود -أي في وجدانهم- إلا الله تعالى، فيغيبون عن كل شيء، فربما تصدر عن بعضهم في هذه الحالة كلمات تسمى شطحات نحو ما ذكره الإمام التلمساني، والأولى كما قال أن لا يلزموا فيها بحسب ظاهرها الباطل كما لا يخفى بطلانه، وخصوصًا إذا كانوا في حالة صحوهم يناقضون ذلك الباطل ويمشون على الصراط المستقيم من عدم حلول الله ولا اتحاده ولا وحدته مع مخلوقاته ولا قيام صور المخلوقات بعين ذات الله، فإذا كان الصوفي في صحوه ملتزمًا بالعقيدة الصحيحة فكثير من العلماء تجاوزوا عن كلماتهم في حالة الغيبة أو الفناء في ملاحظة الإله وصفاته، وبعضهم راعوا ظاهر الشريعة وألزموا أصحاب الشطح بظواهرها وحكوا عليهم بوجوب القتل بناء على أنهم ارتدوا.

فهماك إجماع من الصوفية الملتزمين بمذهب أهل الحق على استحالة الحلول والاتحاد وعدم جواز استساغة مثل هذه الكلمات حتى لو صدرت في حالة الشطح، فلا يصح الترويج لها ولا غض الطرف عنها ولا يصح دعوة الناس إليها ولا السماح لغير أهل الغيبة بتكرارها او استساغتها، بخلاف المذاهب الصوفية بنوها على عقائد خاصة إما حلولية اتحادية أو وجودية قائلين بوحدة الوجود أو نحو ذلك.

وقد ذكر الإمام الشهرستاني في الملل والنحل (٢٠٤\١) أن أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي كرم الله وجهه: أنت أنت يعني أنت الإله فنفاه إلى المدائن وانشعبت منه غلاة الشيعة، وزعم أن عليًا حي لم يمت، ففيه الجزء الإلهي. وقالت هذه الفرقة بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي رضي الله عنه

وقال الشهرستاني (١\٢٠٥): "والغلاة على أصنافها كلهم متفقون على التناسخ والحلول ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة تلقوها من المجوس المزدكية، والهند البرهمية ومن الفلاسفة والصائبة، ومذهبهم أن الله قائم بكل مكان ناطق بكل لسان ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر، وذلك بمعنى الحلول وقد يكون الحلول بجزء، وقد يكون بكل، أما الحلول بجزء فهو كإشراق الشمس في كوة أو كإشراقها على البلور، أما الحلول بكل، فهو كظهور ملك بشخص، أو شيطان بحيوان" اهـ، وكلامه هذا مفيد جدًا، وتأمل في قوله أن من قال أن الله قائم في كل مكان هو بمعنى الحلول ... قرب ذلك بوحدة الوجود ذلك المذهب الذي لم تكن أركانه قد ظهرت بعد في زمان الشهرستاني في المنتسبين للإسلام، ومع ذلك فقد أعاده للحلول.

ومن هذا نفهم لم نرى بعض العلماء يطلقون وحدة الوجود على الحلول أو الاتحاد والعكس صحيح. وقد نرى بعضهم يفسر بعض الكلمات الشطحية المحمولة عند طائفة على وحدة الوجود، نراهم يحملونها على الحلول وبهذه التهمة اتهم الحلاج وأمثاله، مع أن أمثال ابن العربي الحاتمي يرجع كلماتهم إلى الأصول الوجودية أي وحدة الوجود فهناك تقارب في بعض الأحكام وقرب في التصورات بين الاتحادية والحلولية وبين أصحاب وحدة الوجود، حتى أني رأيت بعض كلمات للنصارى يعيدون تفسير الاتحاد الوارد في المسيح على وحدة الوجود أو ما يقترب منها.

وحكم من حكم على الحلاج بالحلول وردها من الوجودية بأنه يبنيها على الوحدة لا يضير من اعترض عليه بأنه يقول بالحلول، وذلك لعدم وضوح

أركان مذهب وحدة الوجود في تلك القرون الاولى، أو للقرب الحاصل في بعض الأحكام بين المذهبين أو لقصور العبارة وعدم ظهور مصطلح وحدة الوجود في زمانهم، فتراهم يعبرون بأقرب ما لديهم من اصطلاحات ولذلك لا يصح الاعتراض عليهم ونقض اعتراضهم عليه وعلى أمثاله من أصله، بل التحقيق إعادة تقرير كلامهم وتفصيله على النحو الذي أشرنا إليه.

وقد ذكر الشهرستاني مجموعة من الفرق القائلة بحلول الإله في بعض الأشخاص، وبيّنَ تهافت أقوالهم هو وغيره من الأئمة.

وسوف نتكلم على مذهب وحدة الوجود في مبحث الوحدانية بإذن الله تعالى.

الاتحاد عند بعض الفلاسفة في العاقل والمعقول

سنذكر هنا باختصار هذا المذهب لأنه يتعلق بالاتحاد لا بين موجودين من ناحية مطلقًا بل من جهة كونها عاقلًا ومعقولًا، وهي أشبه ما تكون بنظرية في تفسير العلم والعقل عن طريق الاتحاد بين الطرفين، ولما صار مفهوم الاتحاد آلة لتفسير ظاهرة معرفية لزم التنبيه عليها هنا.

قال ابن عرفة في المختصر الكلامي[1]: "ونقل أصحاب المقالات عن مرقوريوس[2] من الحكماء وقيل: إنه أول من قال بالاتحاد: أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئًا اتحدت بتلك الصورة العقلية، وسموا ذلك باتحاد العاقل والمعقول.

قلت (أي ابن عرفة): بُرهن في المباحث إبطال القول بأن النفس إنما تعقل الشيء لاتحادهما بالعقل الفعال، وأبطل قول من قال: التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل. ثم قال في هذا الفصل: صرح الشيخ أي ابن سينا في جميع كتبه بإبطال الاتحاد إلا في كتاب "المبدأ والمعاد" فصرح فيه بأن التعقل إنما يكون باتحاد العاقل والمعقول" اهـ.

فهذه المقولة إذن محاولة لتفسير كيفية تعقل النفس لشيء ما، وهذه الكيفية هي الاتحاد بين العاقل والمعقول، فطريقة معرفة الشيء هي اتحاد الصورة العقلية بالنفس بأعينهما، وليس حصول صورة عنها أو انفعال أو

---

(١) ص ٧٢٧.

(٢) سيأتي أن اسمه فورفوريوس.

مفاهيم ونحو ذلك وهل من شرط المعرفة أن تتحد النفس بالعقل الفعال الذي هو موجود واحد أم ماذا؟ سنحاول زيادة بيان لذلك.

وقد بحث الإمام الرازي في المباحث المشرقية هذه المسالة وأبطلها بناء على بطلان الاتحاد وعلى وجوه أخرى. قال في فصل بحث فيه الأمور التي يمكن أن يفسر بها العلم وإبطال الباطل منها (٣٢٧\١) وذلك بعدما أبطل بعض التعريفات أن التعريف المتعين للعلم هو أنه كيفية ذات وإضافة، وأنه سيشرع في تحقيق ذلك بعد إبطال مذهبين فاسدين من الأقوال الفاسدة في حقيقة العلم.

وهذان القولان هما:

١- النفس إنما تعقل الشيء لاتحادها بالعقل الفعال.

٢- والثانية: هي قول من قال أن التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل.

فهاتان مسألتان لم يرض بهما الإمام الرازي مذهبًا لتفسير حقيقة العلم.

وسلك في سبيل إبطال القول الأول طريقة إظهار استلزامه أمراً مخالفًا لحقيقة العقل الفعال عند مَنْ يقولُ به، فهم يقولون: هو بسيط، وعند الرازي إذا قالوا بالاتحاد المذكور، يلزم من ضمن ما يلزم تكثره وتركُّبُه، وأيضًا فبما أن الاتحاد محال فهذا القول باطل.

وأما المسألة الثانية وهي قول من قال إن التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول فقال (٣٢٨\١): "وقد عرفت بطلان القول بالاتحاد هو الذي يخص

هذا الموضع أن من عقل شيئًا فلو اتحد به فإذا عقل شيئًا آخر حتى اتحد به فصارت حقيقة المعقول الثاني فحينئذ وجه أن لا يبقى عاقلًا للمعقول الأول، وإلا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال، فإذن يلزم أن لا يبقى عاقلًا للأول عند كونه عاقلًا للثاني، وهو محال" اهـ.

ومن الواضح أنه يتكلم هنا عن اتحاد الوجود للأول بالوجود الثاني حتى يصيرا وجودًا واحدًا كما هو المفروض في الاتحاد، ولذلك يبطل عنده اشتراط تعقلين في عاقل واحد، وإذا عقل الواحد شيئًا استحال أن يعقل غيره، وينبئ أيضًا على أن الوجود ليس مغايرًا للماهية.

وقال الإمام الرازي في الملخص في المنطق الحكمة (٤٧٩\١): "في الرد على من قال النفس لا تعقل المعقول إلا عند اتحادها بالعقل والفعل أو المعقول:

فقد ذهب إلى كل واحد من القولين ذاهب، وهما باطلان لوجه مشترك وهو فساد القول بالاتحاد" اهـ.

ثم شرع في بيان وجه بطلان القول الأول ثم قال (٤٨٠\١): "فإما أن يكون المتحد به كله، فيلزم ألا يعقل بعد ذلك شيئا آخر وإلا لزم أنه يتحد بشيئين، فيكون الشيء الواحد له حقيقتان وهو محال أو بعضه فتعود المحالات المذكورة" اهـ.

وقال الإمام الرازي في المباحث (٣٢٨\١) بعد أن انتهى من بيان بطلان القول بأن التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل: "ثم اعلم أن الشيخ

[أي ابن سينا] في جميع كتبه مصر على إبطال الاتحاد. إلا في كتاب المبدأ والمعاد فإنه صرح هناك بأن التعقل إنما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندما حاول بيان أن واجب الوجود عاقل" اهـ، ثم ذكر قوله ورد عليه.

فابن سينا ذكر هذه المسألة إذن ورفضها في جميع كتبه إلا في كتاب واحد هو المبدأ والمعاد فقد قبلها واعتمد عليها في بيان كيف أن الله عاقل فهل ابن سبنا هو أول من قال بهذه المسألة؟

لقد حكى ابن سينا هذا القول في بعض كتبه ومنها الإشارات والتنبيهات عن فرفوريوس الصوري من لبنان (٢٣٣-٣٠٥م) وذلك بعد أن ذكر ابن سينا قولهم باتحاد النفس بالعقل الفعال كما في شرح الإشارات للأرموي (٢\٤٣٢) قال ابن سينا: "وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابًا يثني عليه المشاؤون، وهو حشوٌ كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول".اهـ، وفورفويوس هذا هو صاحب كتاب إيساغوجي في المنطق، وهو متأثر بالأفلاطونية المحدثة ومهتم بكتابات أفلوطين صاحب التاسوعيات الشهيرة.

وأنت ترى أن ابن سينا يرمى هنا فرفوريوس بالجهل وقول ما لا يفهمه وأن هذه الدعوى باطلة، ولكنه عاد واستعان بها في إثبات كون الله تعالى عاقلًا، فقال باتحاد علم الواجب مع معلومه، بخلاف غيره، وذلك كما ذكره الرازي عنه المبدأ والمعاد.

وقد اهتم صدر الدين الشيرازي بهذه المسألة اهتمامًا عظيمًا حتى عدها بعضهم أحد أصول أربعة أسس عليها فلسفته وهي: أصالة الوجود، وتشاككه، واتحاد العاقل مع المعقول، والحركة الجوهرية، وتابعه فيها شراح مذهبه، ولا نريد الآن بيان تفصيل كلام الملا صدرا ولكن نقتصر على تمهيده لبحثها فهو كاف لبيان المكانة التي وضعها فيها.

قال (٣\٣١٢) من الأسفار: "إن مسألة كون النفس عاقلة الصور والأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينفتح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا أو عرضًا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل من في طبقته وأشياخه وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ أتباع الرواقين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، وإذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولي وساوس المقالات والجدالات، فتوجهنا توجهًا جبلّيًا إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعًا غريزيّاً إلى مسهّل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب وأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علمًا جديدًا، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحًا مبينًا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء" اهـ.

ثم شرع في بحث المسألة وهو بحث طويل وهذه المبالغات التي سمعتها منه عادة منه في المبالغة والتضخيم لأهمية البحوث التي يخوض فيها والآراء

التي يرجحها، وقد لا يكون وراءها عظيم فائدة ولعلنا نناقش ما ذكره في محل آخر.

وحاصل قوله اتحاد وجود العاقل بوجود المعقول، وفي التحقيق ليس اتحاداً بل وحدة وجود، وذلك أن وجود المعلول عنده وجود رابطيّ لا استقلال له في الوجود أصلاً وقد رأينا أن الإمام الرازي ممن نقد هذا المبدأ يرفض هذه الوحدة أصلاً بل لا تخطر له على بال لسخافة القول بها، وعلى قولهم التغاير بين العالم والمعلوم هو في المفهوم لا في الوجود.

ولخَّص شارح نهاية الحكمة[1] هذا القول كما في (٣٢٥\٢): "وحاصله أن الاتحاد هنا بين الوجودين وجود العاقل ووجود المعقول لا بين الماهيتين، ماهية العاقل وماهية المعقول، بيان ذلك أن الأمر لا يختص بالعاقل والمعقول بل يشمل مطلق الإدراك والمدرك، وعليه فإذا أدرك المدرك بعقله أو بحاسة من حواسه أو بقوة خياله، فإنه لا يعني بالضرورة اتحاد ماهية العاقل بماهية المعقول، إذن عند تعقل الإنسان لماهية الفرس مثلاً لا تصير ماهية الإنسان ماهية الفرس كلا، لأن الاتحاد المقصود هنا هو الاتحاد في الوجود لا صيرورة الوجودين وجوداً واحداً أيضاً حتى تصدق عليه الوحدة، إذ كون الوجودين وهذا أيضاً ليس معيناً هنا بل المعنى والمراد من اتحاد العاقل والمعقول فيما نحن فيه حصول نوع من الارتباط والتعلق بين الوجودين يجعلها متحدين بمعنى خاص من المعاني حسب المورد، أي يختلف معنى الإتحاد هنا

(١) محمد مهدي المؤمن.

بحسب اختلاف الموارد، مثلًا العلم الحضوري بالنفس يحقق اتحادًا حقيقيًا بين العاقل والمعقول إذ عِلْم الإنسان بنفسه لا يعد شيئًا زائدًا على ذاته، كما أن هناك نحو اتحاد بين العاقل والمعقول أي بين وجود العاقل ووجود المعقول بالذات لا المعقول بالعرض الذي يقصد به الأشياء الخارجية، فإن العاقل له نحو اتحاد مع المعقول بالذات أعني الصورة العلمية، وكيفية اتحادهما أن العاقل محيط بالمعقول أو قل إن المعقول لا يخرج من الحيطة الوجودية للعاقل، فلا يستقل وجود العاقل عن وجود المعقول في ظرف التعقل بل إما أن يكون العاقل مرتبة من مراتب وجود المعقول أو العكس، يكون المعقول مرتبة من مراتب وجود العاقل.

والحاصل أن الاتحاد أولا: أعم من الوحدة، وثانيًا: أنه في الوجود لا في الماهية، وثالثا: ليس معنى الاتحاد في الوجود هنا كونهما في مرتبة واحدة وصيرورتهما وجودًا واحدًا، بل معنى عدم انحياز وعدم استقلالية وجود المعقول عن وجود العاقل" اهـ.

هذا هو خلاصة هذا الرأي على طريقة الملا صدرا ومدرسته القائلة بالوحدة الوجودية المبنية على التشاكك في الوجود، ولذلك كان الاتحاد نحو درجة من وجوه الوجود لا اتحادًا مطلقًا بحيث ينطبق وجود العاقل ووجود المعقول على قول من يقول بالوحدة مع التواطؤ أو على من يقول بعدم الوحدة بل بكثرة الوجود واستحالة الاتحاد بناء على ذلك.

وحدانية الله تعالى

لما كان توحيد الله تعالى من أهم أصول الإسلام، ومن أعظم القواعد والاحكام التي جاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليثبتوها للناس، فقد لزم أن نقوم بتوضيحها وشرح ما في هذا المبحث المهم بما يكفي الدارس لهذا العلم.

وسنقوم ببيان أركان التوحيد ومفهومه، وأحكامه عند المسلمين وخصوصًا على مذهب أهل السنة والجماعة بلسان أكابر متكلمي هذه المدرسة العظيمة، وسيتم مناقشة بعض الخلافات التي وقعت في هذا المفهوم وما يلحقه من أحكام بينهم وبين أهم الفرق الإسلامية، لتلفت النظر إلى خطورة الاختلاف في هذا المطلب المهم ونحذر المهتمين من الاستهانة بنتائج ذلك علمياً وعمليًا، ومن ثم لا بد من الكلام على التوحيد في الديانة اليهودية والمسيحية أو ما طرأ فيهما على هذا الأصل من انحراف، وسنستعين ببعض كلمات لأكابر علمائهم وخصوصًا المسيحيين، ونبين أيضا مفهوم بعض الفرق الصوفية لوحدة الوجود وكيف يزعمون أنها حقيقة التوحيد وأنه الفهم الذي بعث به الانبياء وأوصلوه إلى من يطيق فهمه من أصحابهم، ونذكر أيضا طرائق الفلاسفة في هذا المطلب الخطر.

ونأمل أن يكون ذلك كافيًا في هذا المستوى من دراسة علم التوحيد لطلاب العلم والراغبين في تعلمه.

(ذكر بعض الآيات والأحاديث في أهمية توحيد الله تعالى)

الآيات القرآنية التي تنص على توحيد الله تعالى كثيرة، ولا يتسع المقام ههنا لإيرادها جميعها ولذلك سنقتصر على إيراد بعض هذه الآيات العظيمة لافتين النظر إلى بعض الاحكام المهمة المتلازمة مع توحيد الله تعالى.

قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأنعام: ١٠٢].

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ۘ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: ٨٨].

وقال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الحشر: ٢٣].

هذه بعض الآيات التي اشتملت على صيغة التوحيد، أعني ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [الصافات: ٣٥] أو ما يساويها، ونرى في غير آية أنه تم تعريف الله بأنه لا إله

غيره، وأمرنا بالعلم بذلك، فقال ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الحشر: ٢٢]، وقال: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، فالعالم بالله يعلمه أنه لا إله إلا هو ومن زعم أنه عالم بالله وهو يشرك به غيره أو يجيز تعدد الآلهة فهو غير عالم بالله، وكثير من الناس يظنون الانفكاك بين العلم بالله والعلم بالوحدانية، والتحقيق أنه لا يكمل العلم بالله إلا مع العلم بأنه لا إله غير الله، ويدل على ذلك أيضًا قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ١] أي أن الله تعالى لا يمكن أن يكون غيره إلهًا، ولو فرضنا وجود غيره إلهًا فهو يستلزم عدم كونه إلهًا أصلًا.

وهذا هو الاصل في دلالة التوحيد أعني دليل التمانع الذي يكشف عن استحالة تعدد الآلهة وأنه لو تعددت لبطل كونها آلهة أي لبطل أن يكون أي واحد منها إلهًا، والدلالة قائمة على أن المخلوقات لا يمكن وجودها مع فرض تكثر الآلهة فتكثرها موجب لفساد العالم كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ㉒﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ومما جاء في السنة المشرفة من الأحاديث الدالة على وجوب التوحيد ما رواه الإمام البخاريّ: عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: قال رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - لِمعاذِ بن جبلٍ حين بعثَه إلى اليَمَنِ:

"إنكَ ستأتي قوماً أهلَ كتابٍ، فإذا جئتَهم فادْعُهمْ إلى أنْ يشهَدوا أنْ لا

إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسولُ الله[1]، فإنْ هم أطاعوا لكَ بذلكَ[2]، فأَخْبِرْهم أنَّ الله قد فرَضَ عليهمْ خمسَ صَلَواتٍ في كلِّ يومٍ وليلةٍ، فإن هُمْ أطاعوا لك بذلك[3]، فأخْبِرْهم أن الله قد فرَضَ عليهم صدقةً (وفي روايةٍ: زكاةَ أموالهم)، تُؤخذُ من أغنيائِهم فَتُرَدُّ على فقرائِهِمْ، فإنْ هم أطاعوا لكَ بذلكَ[4] فإياكَ وكرائمَ أموالِهم، واتَّقِ دعوةَ المظلومِ، فإنه ليسَ بينَه[5] وبينَ الله حِجابٌ.

وترجم الإمام البخاري: باب مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وروى عن عائشة رضي الله تعالى عنها (برقم: ٢٧٢٣) أنَّ النبيَّ - صلى الله عليه وسلم - بعثَ رجُلاً على سَرِيَّةٍ، وكانَ يقرأُ لأصْحابه في صلاته، فَيخْتِمُ بـ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، فلمّا رَجعُوا ذَكَرُوا ذلك للنبيِّ - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "سَلُوهُ: لأيِّ شيءٍ يَصْنع ذلك؟ "، فسألوه، فقال: لأنَّها صفةُ الرحمن، وأنا أُحِبُّ أن أَقْرأَ بها، فقال النبيُّ - صلى الله عليه وسلم: "أَخْبِروهُ أنَّ اللهَ يُحِبُّه".

وجاء في المعجم الكبير للطبراني برقم (٣٣٧٣) عن الحارث بن الحارث الغامدي قال: قلت لأبي: ما هذه الجماعة؟ قال: هؤلاء القوم قد

(١) وفي روايةٍ: فليكن أولَ ما تدعوهم إليه عبادةُ الله ٢/ ١٢٥، وفي أخرى: توحيدُ الله تعالى ٨/ ١٦٤.

(٢) وفي روايةٍ: فإذا عرفوا الله.

(٣) وفي روايةٍ: لذلك ٢/ ١٠٨، وفي أخرى: فإذا فعلوا الصلاةَ.

(٤) وفي روايةٍ: فإذا أطاعوا بها.

(٥) وفي روايةٍ: بينها ٣/ ٩٩.

اجتمعوا على صابئ لهم قال: فنزلنا فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إلى توحيد الله عز وجل والإيمان به وهم يردون عليه ويؤذونه، حتى انتصف النهار، وانصدع عنه الناس، وأقبلت امرأة قد بدا نحرها، تحمل قدحا ومنديلا، فتناوله منها، وشرب وتوضأ ثم رفع رأسه، وقال: يا بنية خمري عليك نحرك، ولا تخافي على أبيك: قلنا: من هذه؟ قالوا: زينب بنته.

قال ابن حجر في فتح الباري (١٠/٨١): "قوله باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله تعالى، المراد بتوحيد الله تعالى: الشهادة بأنه إله واحد، وهذا الذي يسميه بعض غلاة الصوفية توحيدَ العامة، وقد ادعى طائفتان في تفسير التوحيد أمرين اخترعوهما:

أحدهما: تفسير المعتزلة كما تقدم.

ثانيهما: غلاة الصوفية.

فإن أكابرهم لما تكلموا في مسألة المحو والفناء، وكان مرادهم بذلك المبالغة في الرضا والتسليم وتفويض الامر، بالغ بعضهم حتى ضاهى المرجئة في نفي نسبة الفعل إلى العبد، وجر ذلك بعضهم إلى معذرة العصاة، ثم غلا بعضهم فعذر الكفار، ثم غلا بعضهم فزعم أن المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود، وعظم الخطب حتى ساء ظن كثير من أهل العلم بمتقدميهم، وحاشاهم من ذلك! وقد قدمت كلام شيخ الطائفة الجنيد، وهو في غاية الحسن والإيجاز، وقد ردَّ عليه بعض من قال بالوحدة المطلقة، فقال: وهل مِنْ غيرٍ؟ وهم في ذلك كلام طويل ينبو عنه سمع كل مَنْ كان على فطرة

الإسلام، والله المستعان" اهـ

وهذا دليل عظيم على أن أهم ما دعا النبي عليه الصلاة والسلام هو توحيد الناس، وكان يطيل عليهم في ذلك ويناقشهم ساعات طوال، كما ترى، وكانوا يؤذونه ولا يتراجع عما يدعوهم إليه من التوحيد. وتسميتهم إياه أنه صابئ تسمية لغوية لأن الصبوة الانحراف عن الشيء المعروف في عرفهم وهو دينهم الشركي، فكان من لم يوافقهم فيه ودعاهم إلى التوحيد يسمونه بالصابئ.

الدلالة على وجود الله تستلزم الدلالة على وحدانيته، ولفت النظر إلى وحدانية الله موجب لتثبيت وجوده، ولذلك فكل آية دعت إلى توحيد الله فهي تدعو أيضًا إلى العلم بوجوده واحدًا لأن العلم بوجوده متكثرًا أو مشاركًا لغيره في الألوهية هو في الحقيقة ليس علمًا بالله ولا بوجوده.

لا ريب في أن الدلالة على توحيد الله تعالى مبنية على وجوده، فلا يمكن البحث في الوحدانية إلا بعد إثبات وجوده، ولكن ما نريد لفت النظر إليه هو أن إثبات وجود الله أيضا يستلزم عقلا توحيده، ولذلك يأتي العلماء بالأدلة على الوحدانية بعد إثبات الوجود إظهارا لأن هذا الموجود الذي ثبت كونه إلها لا يمكن أن يكون إلا واحداً، وأن من زعم أنه يؤمن بوجود الله ثم يقول الآلهة متعددة أو يشرك معه غيره، فهو غير مؤمن على الحقيقة بألوهيته. فهناك استلزام بين وجود الله ووحدته يحتاج لإظهار، كما أن هناك تلازما بين الوحدانية والوجود ظاهرة. ولهذا فإن لفت النظر للوحدانية هي في الوقت نفسه إثبات وتأكيد لوجود الله تعالى.

ولا يصح التوهم أنّ أحداً يؤمن بوجود الله ثم يقول قولاً صحيحاً بالشرك معه، لأن مجرد الشرك وفرض إله آخر مبطلٌ لثبوت الإله، فتعدد الآلهة موجب لبطلان أصل وجود الإله، ولذلك يطلب من البشر التناسق الفكري بأن لا يشركوا معه إذا كانوا مؤمنين به، فالدليل على الوحدانية هو بعينه دليل على الوجود لأنه لا يكون واحداً إلا الموجود أما المعدوم فلا معنى لإثبات دليل على ثبوت وحدانية وجوده.

وبعبارة أخرى فأنت تثبت وحدانية الوجود الإلهي، ولذلك فالدليل على الوحدانية دليل الوجود الواحد أي يفيد كونه واحداً.

ولتوهم كثير من الناس الانفكاك بين الوجود الإلهي وبين وحدانية هذا الوجود، لزم الإتيان بأدلة على الوحدانية بعد إثبات أصل الوجود الإلهي الواجب، ولا ريب في كونها بعد إثبات الوجود قريبة من النظر.

معنى الوحدانية:

قال الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله تعالى في بداية متن العقيدة المنسوبة إليه: "نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحدٌ لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه" اهـ، فتوحيد الله تعالى الذي هو فعل واجب على المكلفين يتضمن العلم بوجود الله، وبأنه واحدٌ في الألوهية. أي ليس معه إله ثانٍ، وهذا معنى لا شريك له، أي لا شريك له في ألوهيته، فمن اعتقد الشركة أبطل معنى الألوهية. ولذلك فإن التوحيد لازم من لوازم الإيمان بالله، ويتضح بطلان الشركُ بحسب ما يشركونه مع الله تعالى، فبقدر

وضوح بطلان كون هذا الشريك المزعوم صالحاً لأن يكون إلها يظهر بطلان الشرك، وفي ذلك كله تفاوت كما هو ظاهر.

ولنلاحظ أن الإمام الطحاوي ذكر معاني أخرى تندرج تحت التوحيد، كتنزيه الله تعالى عن مشابهة أي شيء فالتنزيه داخل في التوحيد كما ترى، وأدخل فيه أيضا حكم عموم القدرة، لأن القدرة الإلهية إذا لم تكن عامة التعلق بكل ما يصلح أن تكون متعلقة به، وهو الممكن كما سنرى في مبحث القدرة، فستكون قدرة محدودة قاصرة، وهذا مناف للألوهية المستلزمة لاحتياج كل ما سوى الله إليه.

وبقليل من النظر تدرك أن نفي الشرك عن الله مشروط وموقوف على نفي التمثيل والمشابهة، وذلك لأن إثبات أي موجود مع الله في الألوهية مبني على نوع تشبيه إما في الذات أو الصفات أو الأفعال، أي أن الشرك مبني على ما ينافي التنزيه، ومن هذا ندرك لم عرّف كثير من الاعلام التوحيد بأنه نفي المثيل عن الله في الذات والصفات والأفعال، فمن حقق ذلك النفي ثبت عنده وحدانية الله بالضرورة، ومن نازع فيها نازعته نفسه في ذلك.

ولم يكن تعريفهم التوحيد أو الوحدانية بنفي المشابهة المذكورة حيدة عن أصل التوحيد كما يتوهم بعضهم بل هو تحقيق للأصل الذي لا يصح التوحيد إلا به بل هو هو.

وكلام الإمام الطحاوي موافق لكلمة التوحيد وهي: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصَّافَّات: ٣٥] فهي تتضمن العلم بأن الله واحد في نفسه، وتتضمن أيضا العلم بنفي

الشريك بل لو أثبت الشريك نقضت الوحدانية، أعني العلم بها. ومن الواضح أنه لا يسلم التوحيد بهذا المعنى إلا لمن عرف ما يستحقه الله لذاته من صفات وأفعال.

فالتوحيد معرفة الوحدانية، ومعرفة الوحدانية لا تتم إلا بالعلم بما يستحقه الله من صفات الجلال والكمال، فإذا عرف ذلك وعلم حق العلم، لزم بالضرورة نفي الشريك وإبطال الشركاء، فتبين أن نفي الشرك من لوازم معرفة التوحيد والعلم بالوحدانية.

والإله لا يتعلق به الجعل، فتوحيدك إياه ليس من باب أنك جعلته واحداً، لأنه كذلك في نفسه، وقد تستخدم كلمة التوحيد على ما جعلته أنت كذلك، وهذا المعنى لا يليق بالله تعالى، ولكن كلمة التوحيد تتضمن الحكم على الله تعالى بأنه واحد لأنك علمته كذلك، نخضعت نفسك لهذا الحكم وأذعنت وانقادت، فصرت بذلك موحدا.

ولما كانت الألوهية ترجع إلى وجوب الوجود، أي كون الإله واجب الوجود لذاته، فإن هذا الوصف منشأ كل الكمالات الثابتة لله تعالى من كونه قديما ليس كمثله شيء واحداً متصفا بصفات الكمال كالقدرة والعلم والإرادة والحياة وغيرها، فربما يعرّف التوحيد بأنه اعتقاد حصر وجوب الوجود بالله تعالى، وحصر الخلق به جل شأنه والتصرف بالمخلوقات جميعا له وحده لا لسواه بناء على انحصار صفات الكمال التامة به. وهذا كله يضبطه قول من قال بأنه اعتقاد أن الله تعالى مستغن عن جميع ما سواه، وأن كل ما عداه مفتقرٌ

ومحتاجٌ إليه.

وهذه العبارات وسواها ترجع لمعانٍ واحدة كما ترى، فمن فهم الأصول التي ذكرناها في معنى الوحدانية والتوحيد انكشف له هذا المقام.

قال الإمام السنوسي في أم البراهين: "وكذلك يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحداً، بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثلٌ في ذاته أو في صفاته، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال" اهـ.

وهذا المعنى من التوحيد راجع كما فهمت لما ذكرناه، فتنزيه الذات عن التركيب لأجل أن التركيب موجبٌ للافتقار، وهذا منافٍ للألوهية ولوجوب الوجود. وهو ما يدعى في بعض الاصطلاحات بنفي الكم المتصل في الذات، أي نفي أن تكون ذات الواجب مركبة من شيئين فأكثر، ويعبر عن ذلك بنفي تألفها من أجزاء، وكذلك ينفي عنه الكم المنفصل في الذات ومعنى ذلك نفي وجود شريك له غيره في الألوهية كما سبق وأما نفي الكم المنفصل في الصفات فمعناه أنه لا يتصف بمثل صفاته غيره من الموجودات، ولا يضير الاشتراك في مجرد الأسماء، كما لو قلت الإنسان له قدرة أو قادر، ومريد كذلك، لأن هذا اشتراك في مجرد الاسم لا في حقيقة القدرة لأن قدرة الله تتعلق بإيجاد الأشياء من العدم وليست كذلك قدرة المخلوق وإن سميت قدرة، وهناك فروقات أخرى بين القدرتين لعلنا نوضحها في مبحث القدرة بإذن الله تعالى، وكذلك ينفي العلم المحيط عن غير الله تعالى.

وقال العلماء إن التوحيد في الصفات يستلزم أيضا أن يكون لله تعالى

صفة قدرة واحدة لا قدرات متعددة ومختلفة قائمة بذاته، ولكن هذه القدرة لها تعلقات اعتبارية كثيرة بكل ما يوجده الله تعالى ويخلقه، وكذلك علمه من حيث هو صفة واحدة، ولكن يتعلق بكل المعلومات ولهذا يقال علمه محيط، وهذا هو معنى نفي الكم المتصل في الصفات.

وأما التوحيد في الأفعال فأن لا يكون لغيره فعل له مثل حقيقة فعل الله تعالى، وقد عُلِم أن فعل الله هو الخلق والإيجاد لا من شيء، فلا يصح أن يثبت هذا المعنى لغيره جل شأنه، وهذا لا ينفي فاعلية المخلوقات بل يستلزم إثبات حقيقة أخرى لأفعالها وما ينسب لها من أفعال، غير حقيقة أفعال الله تعالى وحقيقة فاعليته. وسيكون لهذا مبحث خاص، ولكن من يفهم هذا الأصل يجزم بأن حصر الخالقية والمؤثرية بهذا المعنى بالله تعالى لا يستلزم أبدا كون العباد مجبورين، بل يستلزم كون أفعالهم إن كان لهم أفعال ذات حقيقة مغايرة لحقيقة أفعال الله تعالى وهذا لأن الأفعال صادرة عن كونه موصوفاً بالصفات الكمالية، وعرفت أن صفات الله تعالى لا يجوز أن تثبت لغيره، فوجب التغاير في آثارها وتعلقاتها عن آثار وتعلقات أفعال المخلوقين. ويطلق على هذا المعنى نفي الكم المنفصل في الأفعال.

قال الملالي في شرح أم البراهين: "معنى الوحدانية: نفي التركيب في ذاته، ونفي المِثْل له في الذات والصفات والأفعال: فهو تعالى واحد لا يمكن انقسامه، لأنه لا ينقسم إلا الجرمُ والجسمُ، وهو تعالى ليس بجرم ولا جسم ولا جوهر ولا عرض فليس هو من جِنس ما ينقسم، بل هو تعالى ذات موصوفة بصفات الجلال والكمال، ولهذا قيل في حقيقة التوحيد إنه إثبات ذات غير

مشبهة للذوات، ولا معطلة عن الصفات. ليس كذات الله سبحانه وتعالى ذاتٌ، ولا كاسم مولانا جل وعز اسمٌ، ولا كصفات الله سبحانه اسمٌ إلا من جهة موافقة اللفظ" اهـ.

فمعنى الوحدانية في الأفعال هو عدم وجود مؤثر معه في شيء منها لا بالاستقلال ولا بالمشاركة له تعالى، وهذا هو معنى الانفراد بالتأثير في جميع الممكنات، فهو المنفرد بإيجادها وإعدامها لوجوب تعلق قدرته بالفعل بكل ممكن حال كون هذا الممكن موجوداً. لأنه لو أمكن وجود ممكن وقدرة الله غير متعلقة به، فهذا الممكن يكون مستغنيا عن الله إما لكونه واجب الوجود وهو باطل، لأنه ممكن، أو لأنه وجد بدون موجد، وهو محال عقلا، وإما لأن غير الله تعالى أوجده، وهذا إثبات الشرك مع الله وهو باطل.

ولا يصح نفي تعدد أفعاله ودعوى الوحدة في الفعل الصادر عنه فهذا رجوع إلى قول المتفلسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، ووافقهم في جانب عظيم منه بعض الصوفية القائلين بوحدة الوجود وإن زعم بعض المتحاذقين منهم وجود الاختلاف في قولهم عن قول الفلاسفة، ولو سلم فهو اختلاف غير مؤثر في اشتراكهم في القاعدة نفسها. وأما أهل الحق فيقولون أن أفعال الله كثيرة من خلق ورزق وتصوير وإعزاز ونحو ذلك وكل فعل متعلق بمفعول، فتعلقات قدرته تتكثر وإن كانت عدمية بقدر تكثر مفعولاته، وسيتبين لنا لم نقول إن تعلقات قدرته عدمية لاحقاً، ونقتصر الآن على القول بأنها لو لم تكن كذلك لزم إما قيام المقدورات بعين الذات حتى تكون هي عين الأفعال، أو يلزم توقف فاعلية الله على أمورٍ وآلات موجودة فيلزم التسلسل مما

يحيل أصل الفعل، أو الاحتياج والافتقار مما يبطل الألوهية لإبطال القدرة التامة.

طرق العلماء في الاستدلال على وحدانية الله

ذكر صاحب المواقف أن المدار الذي يدور عليه البحث في أدلة وحدانية الله هو: " أنه يمتنع وجود إلهين" اهـ يعني أن الأدلة التي اختص بها المتكلم في هذا الباب تدور حول نفي الشريك لله تعالى في الذات أو في الصفات كما سيتضح بعد، ولذلك نجد أن أدلتهم تمشي على نمط معين.

وذكر العضد أيضا أن الحكماء قالوا (٢\٣٤٤) في هذه المسألة: "يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته" اهـ، أي إن اهتمامهم ودرسهم لإقامة الأدلة على وجود الله مبنية على لحاظ مفهوم وجوب الوجود، لا ثبوت الألوهية لغير الله ومعلوم أن نفي تعدد واجب الوجود يستلزم بالضرورة نفي تعدد الإله. ولذلك قد تجد بعض المتكلمين يعتمدون أدلة الفلاسفة في هذا المطلب ويعدونها من جملة أدلة التوحيد، وذلك لما ذكره الإمام السعد وغيره من أن بناء أصول الدين على مفهوم واجب الوجود يقرب توضيح كثير من المطالب، ويطوي كثيرا من المقدمات فتصبح الأدلة القائمة على المطلب أوجز وهذا قد يكون أوضح وأقرب للقبول وأبعد عن الشبهات والإيرادات.

وقد اكتفى النصير الطوسي في التجريد في مسألة الوحدانية ببنائها على وجوب الوجود فاكتفى بأن يقول (٢\٤١٧): "ووجوب الوجود يدل على سرمديته، ونفي الزائد، والشريك، والمثل والتركيب بمعانيه...الخ" اهـ

قال صاحب الشرح القديم (٤١٧\٢): "أراد أن يشير إلى صفاته التابعة لوجوب الوجود منها البقاء اتفق جميع المثبتين للصانع تعالى على أنه باقٍ أبداً، والدليل عليه أنه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على أنه باق أبدا، أي: لا يعدم أصلا وإلا لكان ممكنًا، فيلزم الانقلاب. ثم اختلفوا، فذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى باق ببقاء يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه واختاره المصنف، وإليه أشار بقوله: "ونفي الزائد"، أي: وجوب الوجود يدل على نفي الزائد على الذات هو البقاء، وذلك لأن المعقول من البقاء الذي هو الزائد، صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني، وهذا ممتنع في الواجب، إذ يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى.

ومنها نفي الشريك: أي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك، أي: حقيقته التي هي الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين، بل هو واحد حقيقي، وذلك لأنه لو كان مشتركا بين اثنين،...الخ"اهـ.

ونفي النصير الطوسي لكون البقاء بمعنى زائد مرجعه إلى أنه يقول، إن حقيقة الواجب هو الوجود المجرد، فلو توقف بقاؤه على أمر وجودي زائد لبطل كونه واجبا. ولكن الإمام الأشعري صاحب هذا القول لا يقول بأن وجود الله مجرد لكي يلزمه ما ذكره النصير، بل هو يوجب اتصاف الله بالصفات ويقول لا هي هو ولا غيره، والموصوف بالوجوب ليس هو مجرد الذات الذي يسمى بالوجود المطلق فقط بل الواجب هو الذات المتصف بالصفات، فلم يتوقف الواجب على ما هو غيره عند الإمام الأشعري كما ترى.

ثم هذا القول لم يتابعه عليه أكثر الأشاعرة، فلا يناسب نسبته لهم على سبيل التعميم هكذا كما فعل الشارح، بل المحققون منهم ينسبون هذا القول للأشعري ومن وافقه منهم، لا لمذهب الأشاعرة على الإطلاق لأن المعتمد في المذهب ليس ما ذهب إليه الأشعري في هذه المسألة.

ولذلك وجدنا القاضي والجويني خالفا الأشعري ونفيا كون البقاء بمعنى زائد، لا بناءً على الأصل الذي بنى عليه الطوسي، فهما من القائلين بصحة اتصاف الله بصفات المعاني خلافا للنصير الذي نفى المعاني في متنه مطلقا فقال:" والصفات الزائدة عينا" أي أن وجوب الوجود يدل على نفي الصفات الزائدة في الأعيان أي التي لها وجود زائد على الذات في الخارج. وهذا لا ينفيه القاضي والجويني كما هو معلوم. ولكنهما أبطلا قول الأشعري في البقاء بناءً على إعادة تحليل مفهوم البقاء على أنه معنى سلبي لا وجودي وبالتالي لا يتوقف على صفة زائدة على عين الباقي. وهذا الأصل يسمح لهم بإثبات الصفات المعاني حيث وجبت، فلم يحصل منهم خلاف لقاعدة الأشاعرة بإثبات الصفات الزائدة.

هذا ما يتعلق بما نقلناه عن التجريد وشرحه القديم في البقاء وأما نفي الشريك الذي هو مقصودنا في هذا المحل، فقد رأينا كيف يصرح الطوسي بكفاية مفهوم الوجوب لنفي الشريك المنفصل ولنفي التركيب المتصل. وسنورد أدلتهم على الوحدانية مع بيانها.

وكذلك قال الإمام السعد التفتازاني رحمه الله تعالى في شرح العقائد

النسفية في مبحث التوحيد ص٨٧:" (الواحد) يعني أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة" اهـ. فاعتمد هنا على مفهوم وجوب الوجود لتقرير الوحدانية ثم بعد ذلك شرع في تقرير دليل التمانع المشهور، وهذا قبول منه لهذا المسلك.

وبعد أن بين الإمام السعد التفتازاني تنزّه الله تعالى عن كونه عرضا وجسما وتنزّهه عن الصورة والحد والعدد أي التركيب والتبعض وعن المكان، وذكر الطرق التي كان يعتمدها كثير من المتقدمين في نفي هذه النقائص عن الله تعالى، قال في ص٩٩:" واعلم أن ما ذكره في باب التنزيهات بعضها يغني عن البعض، إلا أنه يعني النسفي في متنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه، ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده، فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام." اهـ.

ثم قال: "**ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والإمكان**" اهـ.

يعني أن بناء هذه المطالب المهمة في تنزيه الله على هذا المسلك أفضل وأبعد عن الشبهة، وأقرب توصيلا للمقصود، وإن كانت الأدلة التي قررها المتقدمون على نفي تلك التفاصيل صحيحة.

مطلب في الاستدلال على وحدانية الله بلحاظ آثار صفاته

وهذه هي الطريقة التي اعتمدها المتكلمون لإثبات وحدانية الله تعالى،

ويندرج تحتها مسلكان رئيسيان تظهر بهما هذه الطريقة وحاصل الطريقة منع تكثر الآلهة المستجمعة لشرائط الألوهية بلحاظ آثارهما.

المسلك الاول:

قال الإمام العضد في تقرير المسلك الأول للاستدلال على وحدانية الله عند المتكلمين مع شرح السيد الشريف الجرجاني (٢\٣٤٤):" لو وجد إلهان قادران على الكمال (لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ المقتضي للقدرة ذاتهما، وللمقدورية الإمكان) لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية" اهـ.

إذن الفرض الاول وجود إلهين تامين في الألوهية أي ثبت لكل واحد منهما ما يجب ثبوته للإله، وهذا معنى قوله (مستجمعين لشرائط الإلهية)

والمقدورات هي الممكنات، فإذا كان كل إله متصفا بالقدرة فيلزم اتصافه بالقدرة على جميع المقدورات أي الممكنات، فالقدرة لازمة لذاته أعني يجب ثبوتها له، والإمكان هو المصحح لتعلق القدرة وهو معنى المقدورية ولا فرق بين ممكن وممكن، ولذلك تكون نسبة الممكنات إلى إلهين على السوية، لا يتفاضل واحد عن الآخر من هذه الحيثية.

ثم قال:" (فتستوي النسبة) بين كل مقدور بينهما" اهـ والسبب في ذلك استواؤهما من حيث القادرية، واستواء المقدورات من حيث الإمكان بالنسبة إليهما.

قال:" (فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين:

إما بهما، وإنه باطل، لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين.

وإما بأحدهما: ويلزم الترجيح بلا مرجح)

فلو تعدد الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات، لاستلزامه أحد المحالين: إما وقوع مقدور بين قادرين، وإما الترجيح بلا مرجح" اهـ.

وكلا هذين اللازمين باطل، فوقوع فعل واحد من فاعلين من نفس الجهة محال عقلا، ويزداد وضوح استحالة وجود إلهين باستحضار الصفات الواجبة للإله واستحضار أنها ليست ممكنة ولا تتصف بصفات الإمكان كثبوتها أحيانا وعدمها أخرى.

ولنورد تقرير الإمام السعد التفتازاني لهذا الدليل كما بينه في شرح المقاصد، ففيه بعض الفوائد، قال رحمه الله (٦٢\٢): "لو وجد إلهان، ويتصفان لا محالة بصفات الألوهية من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك، فإذا قصدا إلى إيجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين، فوقوعه:

- إما أن يكون بهما، فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين، بمعنى استقلال كل منهما بإيجاده، وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك.
- وإما أن يكون بأحدهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح، لأن المقتضي للقادرية ذات الإله، وللمقدورية إمكان الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان" اهـ.

هذا هو صلب الدليل وجوهره، وهو يتألف من مقدمات

المقدمة الأولى: فرض إلهين كل إله منهما متصف بصفات الألوهية

الواجبة.

المقدمة الثانية: فرض توجههما لإيجاد موجود، وهذا الفرض ممكن في نفسه وممكن على فرض إله واحد، وجهة النظر هل يبقى على إمكانه عند فرض تعدد الآلهة، أو ينتج من فرض تعدد الآلهة إحالة ما هو ممكن في نفسه لا لسبب صحيح. أي لو فرضنا تعدد الآلهة، وإمكان وجود هذا الممكن، فهل يستلزم فرض إيجاد الممكن حكما مناقضا للمقدمة السابقة، وهي كمال الآلهة المفروضة أو إحالة الممكن في نفسه. إذا نتج ذلك، فيلزم أن فرض التعدد باطل عقلا.

هذا هو طريق النظر في هذا الدليل

وبقيت شبهات لخصها السعد التفتازاني مع الجواب عنها بقوله (٢\٦٢):
"لا يقال: يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعا، لا بكل منهما ليلزم المحال.

لأنا نقول: الأول باطل للزوم عجزهما، ولأن المانع عن وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما!

وكذا الثاني: لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة" اهـ.

يعني أن بعض النظار قد يقول: إذا لزم المحال من حصول هذا الممكن على النحو الذي مضى تقريره في الدليل، فلم لا نقول إن هذا الممكن ما دام يستلزم وقوعه المحال، فهو لا يقع، ولا يوجد، وعدم وجود الممكن غير محال، فننفك عن المحالات السابقة ويسلم القول بجواز التعدد مع عدم لزوم محال.

ولكن الجواب واضح على هذا الاحتمال كما لا يخفى على النبيه. وهو أن عدم وقوع الممكن من أي منهما يستلزم عجزهما عن الممكن وهذا نفسه محال. ومادام استلزام فرض عدم وجود الممكن هذا المحال المنافي لصفات الألوهية، فالسبب في ذلك ليس هو عدم وجود الممكن في نفسه بل عدم وجوده أو استحالته لئلا يستلزم وجوده المحالات السابقة، ومع ذلك فهو يستلزم عدم القدرة من أي من الإلهين المفروضين على الممكن، وهذا مناقض لصفات الألوهية. فيبطل على هذا التقدير أيضا.

ووقوع الممكن بهما جميعا يستلزم محالا بل هو محال في نفسه لأن وقوع ممكن من فاعلين مستقلين محال في نفسه، فواحد منهما كاف لإيقاع الممكن، وتحصيل الحاصل محال كما لا يخفى.

وقد اختار الإمام الآمدي هذا الطريق لإثبات الوحدانية لله تعالى، بل رجحه على دليل التمانع المشهور، وقرره بطريقة حسنة، فيها توضيح لبعض الجهات والمعاني الدقيقة، فلنورد كلامه هنا، ونعلق على بعض مواضع إن لزم.

قال الآمدي في غاية المرام في علم الكلام ص ١٥٤: "لو قدرنا وجود إلهين، وقدرنا وجود حادث، فإما أن يستند في وجوده إليهما أو إلى أحدهما.

- لا جائز أن يستند إليهما، فإنه إما أن يضاف حدوثه بكليته إلى كل واحد منهما بجهة الاستقلال، أو يكون مضافا إليهما على وجه لو قدر عدم أحدهما لم يكن موجودا. فإن كان القسم الاول فهو ظاهر الإحالة، ثم يلزم إسقاط تأثير أحدهما، وليس ما يفرض إسقاط تأثيره بأولى من الآخر، وذلك

يفضي إلى إسقاط تأثيرهما معا، لاستحالة الجمع بين التأثير واستقلال أحدهما.

- وإن كان القسم الثاني فهو محال أيضا، فإن إيجاد كل واحد منهما ليس إلا بالإرادة والقصد، لا بالطبع والذات، لضرورة كون الموجود المفروض حادثا كما سنبينه، وإذ ذاك فيمتنع قصد كل واحد منهما إلى الإيجاد، لتعذر استقلاله به. ويتعذر قصده أيضا إلى بعض الإيجاد لتعذر وقوعه به، وعلى هذا يمتنع وقوع الإيجاد لتعذر وقوع قصديهما، وقد فرض وقوع الإيجاد.

ولا جائز أن يقال: ما المانع من أن يقصد كل واحد منهما مشاركة الآخر؟ لأن القصد إما للمشاركة في نفس القدرة، أو في نفس الفعل. فإن كان الأول فمستحيل، إذ القدرة الإلهية غير مخصصة له، وإلا أفضى إلى التسلسل، فلا يتصور قصد الشركة فيها. وإن كان الثاني، فلا محالة أن قصد الشركة غير قصد نفس المشترك فيه، وقصد المشترك فيه يعني أن يكون مضافا في الإيجاد والإحداث إلى أحدهما على وجه الاستقلال، من غير أن يكون للآخر تأثير البتة، وليس القول بإضافته إلى أحدهما على وجه الخصوص بأولى من الآخر لكونهما مثلين، وذلك يفضي إلى القول بانتفاء الحوادث وهو محال" اهـ.

ونرى بصورة واضحة أن في هذا الاستدلال أصولا كثيرة مما نجده في دليل التمانع الذي يعترض عليه كثيرون من جهات مختلفة، ومن هؤلاء الآمدي نفسه كما سنذكره بعد. والاحتمال الأخير الذي ذكره الآمدي هو نظير

احتمال الاتفاق بين الإلهين. وليتأمل في هذه الحالة إن كان حصل الاتفاق بين الإلهين ليقوم أحدهما بخلق هذا الموجود المفروض فهل هذا مناف للألوهية، وهل قول الآمدي ليس أحدهما أولى من الآخر كاف لإقامة بنيان البرهان؟ وسيأتي لهذا زيادة بحث عندما نستعرض دليل التمانع.

المسلك الثاني: دليل التمانع

هذا هو الدليل المشهور الذي اعتمده العلماء برهانا على توحيد الله تعالى، واحتج به أئمة الدين، وقاموا بتقريره بوجوه مختلفة، سنستعرض عدد منها هنا.

والأصل في هذا الدليل آيات وردت في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسۡتَحۡسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٢٤﴾ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء]، فهذه الآيات الكريمة كلها دالة على توحيد الله تعالى ولكن العلماء يكتفون بذكر محل الاستدلال وهو قوله تعالى ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ، ونحن أحببنا ذكر ما قبلها وما بعدها لأن هذا كله يزيد في قوة دلالة الآية الكريمة ويوجه معناه ويفتح منافذ للفهم بإذن الله تعالى.

ولنذكر شيئا مما قاله المفسرون في هذه الآية الكريمة قبل الشروع في ذكر

تقريرات المتكلمين وإن كانت كلها واحدة لأصول واحدة، شاهدة على وحدانية الله جل شأنه.

تبدأ الآيات بتأكيد أن كل ما في السموات والأرض، أي المخلوقات كلها هي لله تعالى، أي أنه الذي يملكها ملكا حقيقياً لا ملكية اعتبارية كتلك التي تجيز البيع والشراء بين البشر، فهو المالك والملك الحقيقي، وغيره يملك اعتبارا وإضافة، ويترتب على ذلك أن العبادة والمحكومية لا يصح أن تخرج عن حكم الله تعالى، فلا يصح لأحد أن يعبد غير الله تعالى، ولا يصح الشعور بعدم صحة هذا النظام، ولا يصح اتخاذ إله غير الله تعالى، ولكن الواقع غير ذلك الواجب الذي صدر عن ما يلائم النظام الذي في نفس الأمر، ومحل هذا التناقض ومنشأه هو إرادة الإنسان الذي يتصف بالاختيار، وكذا كل مكلف غير الإنسان مما يصح له الخروج عن ما ينبغي بإرادته، فالخروج عن ما يجب معه النظام هو منشأ الفساد وعدم التكامل في حياة الإنسان وغيره.

ومن هنا نشأ معنى دليل التمانع، فإذا كان الخروج عن النُّظْم الاجتماعي الاختياري يتسبب في الفساد وعدم الكمال فبالأولى أن يتسبب الخروج عن النظم النفس أمري بالفساد في عالم الوجود والكونيات. فيقول الله تعالى للبشر إن نظام هذا العالم المشاهد إنما صح وثبت واستقر لأن الخالق والإله لهذا الكون واحد لا غير، فالتناسب مبني على وحدة الفاعل المريد المختار فلو كنتم تعتقدون فعلا أن الإله أكثر من واحد، وأن كل إله منهم له سلطان وتصرف في هذا الكون، فلن ينشأ عن هذا الفرض نظام كالنظام المشاهد، ولا نظام آخر، فالتكثر للفاعل الاختياري ينشأ عنه الفساد الكوني

وهذا هو الأصل في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢] التكثر يستلزم الفساد. ولكن الواقع المشاهد أنه لا فساد ولا اضطراب في الكون، إذن يلزم بالضرورة أن الإله واحد.

وهذا الدليل مبني على لحاظ الوجود الحاضر المستقر الذي ينافي استقراره افتراض تكثر الآلهة.

ومدار هذا الدليل على أن تكثر الفاعلين المختارين يستلزم وقوع التعارض بين ما يريده بعضهم مع الآخرين، ومع وقوع التعارض فلا يمكن استدامة النظام، وقد لا يمكن وجود العالم من أصله. وذلك لأن شأن التعدد الاختلاف والتغالب، وهذا يستلزم حصول الفساد لهذا النظام المشاهد دوامه، وإذ لم يقع الفساد واختلال النظام فلا يصح تقدير تكثر الآلهة.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ۝٢٣﴾ [الأنبياء: ٢٣] تأكيد لجهة دلالة الدليل المذكور، فلا ينبغي أن يكون هناك مانع أو ممانع أو ما يسد أثر فعل الله أو تحقق إرادته لذلك الفعل ولا ينبغي تقييد فاعلية الإله الحق بأي وجه، ولا ريب أن فرض تكثر الآلهة يوجب ذلك، وهو مفسد لأصل الألوهية كما مضى بيانه، ولذلك يبطل التعدد.

قال الواحدي في التفسير البسيط(١٥\٤٨): " وقوله تعالى: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] أي لخربتا وبطلتا وهلكتا، وهلك من فيهما لوجود التمانع بين الآلهة فلا يجري أمر العالم على النظام، ويؤدي ذلك إلى هلاك العالم، لأن كل أمر صدر عن اثنين فأكثر لا يجري على النظام، وهذا كقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ

مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ﴿٤٢﴾ [الإسراء: ٤٢]" اهـ وسوف نتكلم على هذه الآية، وبما نشير إلى فائدة ذكر العرش هنا.

وبين أبو السعود في تفسيره أن :"الألوهية مقتضية للاستقلال بالإبداء والإعادة" ثم قال موجها دلالة الآية على الوحدانية:" ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الأنبياء:٢٢] إبطال لتعدد الإله بإقامة البرهان على انتفائه، بل على استحالته، وإيراد الجمع لوروده إثر إنكار اتخاذ الآلهة لا لأن للجمعية مدخلا في الاستدلال، وكذا فرض كونهما فيهما، وإلا بمعنى [غير] على أنها صفة لآلهة، ولا مساغ للاستثناء لاستحالة شمول ما قبلها لما بعدها، وإفضائه إلى فساد المعنى لدلالته حينئذ على أن الفساد لكونها فيهما بدونه تعالى، ولا للرفع على البدل لأنه متفرع على الاستثناء، ومشروط بأن يكون في كلام غير موجب، أي: لو كان في السموات والأرض آلهة غير الله كما هو اعتقادهم الباطل لفسدتا، أي: لبطلتا بما فيهما جميعا، وحيث انتفى التالي، علم انتفاء المقدم قطعا، بيان الملازمة: أن الإلهية مستلزمة للقدرة على الاستبداد بالتصرف فيهما على الإطلاق تغييرا وتبديلا وإيجادا وإعداما، وإحياء وإماتة. فبقاؤهما على ما هما عليه: إما بتأثير كل منهما وهو محال لاستحالة وقوع المعلول المعين بعلل متعددة، وإما بتأثير واحد فيهما فالبواقي بمعزل من الإلهية قطعا.

واعلم أن جعل التالي فسادهما بعد وجودهما لما أنه اعتبر في المقدم تعدد الآلهة فيهما. وإلا فالبرهان يقضي باستحالة التعدد على الإطلاق، فإنه لو تعدد الإله فإن توافق الكل في المراد، تطاردت عليه القدر، وإن تخالفت تعاوقت، فلا يوجد موجود أصلا، وحيث انتفى التالي تعين انتفاء المقدم" اهـ.

ولذلك وجب تنزيه الله سبحانه عن أن يكون معه آلهة كما يفهم من قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء الآية ٢٢].

والمراد بتعبير ﴿كَانَ فِيهِمَآ﴾ [الأنبياء: ٢٢] هو التدبير، أي لو كان التدبير والخلق في السموات والأرض لآلهة سوى الله تعالى لفسدتا، وليس المراد الكون في ظرف السموات والأرض أو التمكن فيهما، ومما يظهر ذلك ما رتبه الله على ذلك من الفساد، فهذا يلائم أن يترتب على التمانع في التدبير لا الوجود في ظرفهما. قال الألوسي:" ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢] إبطال لتعدد الإله، وضمير (فيهما) للسماء والأرض، والمراد بهما العالم كله علويه وسفليه، والمراد بالكون فيهما: التمكن البالغ من التصرف والتدبير، لا التمكن والاستقرار فيهما كما توهمه الفاضل الكلنبوي.

والظرف على هذا متعلق مكان، وقال الطيبي: إنه ظرف لآلهة، على حد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾﴾ [الزخرف الآية ٨٤].

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، وجعل تعلق الظرف بما ذكرهما باعتبار تضمنه معنى الخالقية والمؤثرية، وأنت تعلم أن الظاهر ما ذكر أولا" اهـ

وما قرره الألوسي هنا وجيه كما لا يخفى، كما صرح بذلك غير واحد من المفسرين قبل الألوسي منهم الإمام الرازي قال في تفسيره لهذه الآية:" قال أهل النحو (إلا) ههنا بمعنى غير، أي: لو كان يتولاهما ويدير أمورهما شيء غير

الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا، ولا يجوز أن يكون بمعنى الاستثناء لأنا لو حملناه على الاستثناء لكان المعنى: لو كان فيهما آلهة ليس معهم الله لفسدتا، وهذا يوجب بطريق المفهوم أنه لو كان فيهما آلهة معهم الله لا يحصل الفساد، وذلك باطل، لأنه لو كان فيهما آلهة فسواء لم يكن الله معهم أو كان، فالفساد لازم، ولما بطل حمله على الاستثناء ثبت أن المراد ما ذكرناه" اهـ.

وقد قرر الإمام الرازي دلالة هذه الآية على التوحيد بطريقة لطيفة نذكرها هنا لزيادة توضيح الدليل، قال رحمه الله تعالى: " قال المتكلمون: القول بوجود إلهين يفضي إلى المحال، فوجب أن يكون القول بوجود إلهين محالا. إنما قلنا إنه يفضي إلى المحال، لأنا لو فرضنا وجود إلهين فلا بد وأن يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات. ولو كان كذلك، لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد وتسكينه.

فلو فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإما أن يقع المرادان، وهو محال، لاستحالة الجمع بين الضدين.

أو لا يقع واحد منهما، وهو محال، لأن المانع من وجود مراد كل منهما مراد الآخر، فلا يمتنع مراد هذا إلا عند وجود مراد ذلك بالعكس، فلو امتنعا معا وذلك محال.

أو يقع مراد أحدهما دون الثاني وذلك محال أيضا لوجهين:

أحدهما: أنه لو كان كل واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر، بل لا بد وأن يستويا في القدرة. وإذا استويا في

القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع من مراد الثاني، وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح.

وثانيهما: أنه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر، فالذي وقع مراده يكون قادرا، والذي لم يقع مراده يكون عاجزا، والعجز نقص، وهو على الله تعالى محال.

فإن قيل: الفساد إنما يلزم عند اختلافهما في الإرادة، وأنتم لا تدعون وجوب اختلافهما في الإرادة، بل أقصى ما تدعونه أن اختلافهما في الإرادة ممكن، فإذا كان الفساد مبنياً على الاختلاف في الإرادة وهذا الاختلاف ممكن والمبني على الممكن ممكن، فكان الفساد ممكنا لا واقعا، فكيف جزم الله تعالى بوقوع الفساد؟

قلنا: الجواب من وجهين

أحدهما: لعله سبحانه أجرى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر من حيث أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب.

والثاني: وهو الأقوى أن نبين لزوم الفساد لا من الوجه الذي ذكرناه، بل من وجه آخر، فنقول:

لو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات فيفضي إلى وقوع مقدور من قادرين مستقلين من وجه واحد وهو محال، لأن استناد الفعل إلى الفاعل لإمكانه، فإذا كان كل واحد منهما مستقلا بالإيجاد، فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع فيستحيل إسناده إلى هذا، لكونه

حاصلا منهما جميعا، فيلزم استغناؤه عنهما معاً، واحتياجه إليهما معاً، وذلك محال.

وهذه حجة تامة في مسألة التوحيد. فنقول:

القول بوجود الإلهين يفضي إلى امتناع وقوع المقدور الواحد منهما، وإذا كان كذلك وجب أن لا يقع البتة، وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعا.

أو نقول:

لو قدرنا إلهين فإما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما، ومراد لهما، فيلزم وقوعه بهما، وهو محال، وإن اختلفا، فإما أن يقع المرادان أو لا يقع واحد منهما، أو يقع أحدهما دون الآخر، والكل محال فثبت أن الفساد لازم على كل التقديرات.

فإن قلت لم لا يجوز أن يتفقا على الشيء الواحد، ولا يلزم الفساد لأن الفساد إنما يلزم لو أراد كل واحد منهما أن يوجده هو وهذا اختلاف. أما إذا أراد كل واحد منهما أن يكون الموجد له أحدهما بعينه، فهناك لا يلزم وقوع مخلوق بين خالقين.

قلت: كونه موجدا له، إما أن يكون نفس القدرة والإرادة، أو نفس ذلك الأثر أو أمراً ثالثاً. فإن كان الأول لزم الاشتراك في القدرة والإرادة، والاشتراك في الموجد. وإن كان الثاني فليس وقوع ذلك الأثر بقدرة أحدهما وإرادته أولى من وقوعه بقدرة الثاني، لأن لكل واحد منهما إرادة مستقلة بالتأثير، وإن كان الثالث وهو أن يكون الموجد له أمرا ثالثاً، فذلك الثالث وإن

كان قديما استحال كونه متعلق الإرادة، وإن كان حادثا فهو نفس الأثر، ويصير هذا القسم هو القسم الثاني الذي ذكرناه" اهـ.

ثم قال الإمام الرازي: "واعلم أنك لما وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت أن جميع ما في هذا العالم العلوي والسفلي من المحدثات والمخلوقات فهو دليل وحدانية الله تعالى، بل وجود كل واحد من الجواهر والأعراض دليل تامٌ على التوحيد من الوجه الذي بيناه، وهذه الدلالة قد ذكرها الله تعالى في مواضع من كتابه" اهـ.

وهذا كلام قوي لا إشكال فيه، وما يزيد في توضيح متانته وسلامة دلالته أن نفهم أن من خصائص الألوهية الهيمنة على كل ما سواه، وافتقار ما سواه إليه، فلو فرضنا موجوداً مستغنياً في وجوده عن الإله فهذا مناقض للألوهية، ومناقضة لقادرية الإله، فالعلو من هذا الوجه واجب للإله ونفيه ولو بالإمكان نقص مناقض للألوهية، وهذا المعنى هو الذي يزيد في وضوح دلالة هذا الدليل المذكور في القرآن الكريم الذي دار عليه المتكلمون، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] ووجه الاستدلال هو أن هذا السبيل الذي سيبتغونه إلى ذي العرش سبيل السعي إلى الغلبة والقهر، فكل إله يطلب أن يكون هو القاهر فوق كل ما سواه، ولو كان آلهةٌ لطلب كل واحد مغالبة ذي العرش، والمراد بالعرش هنا الهيمنة على الوجود وإن كان هناك عرش هو مخلوق خاص ولكن صار ذكره إشارة إلى جميع المخلوقات، وهذا هو العلو في السلطان الواجب إثباته للإله وبدونه لا يكون إلها، وأيضا مما يؤكد ذلك المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ

إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المُؤْمِنُون: ٩١] فلا يصح للإله إذا كان إلها أن يكون مساويا لغيره مهما كان فضلا عن أن يكون ناقصا، ولذلك هناك حتمية طلب العلو التام على الآخرين، ولذلك لحصول التمانع وطلب العلو على الآخرين لازم. وهذا يسد باب الاتفاق المذكور من أصله.

ولذلك تجد دائما في القرآن الكريم النص على أن كل ما في الوجود فهو لله تعالى لا لأحد سواه، وأنه لا ينازعه في الملك أحد، ولا ينبغي ذلك أصلا، وكل ما في السموات والأرض فهم خاضعون لقهره وسلطانه، وكل ما ينافي ذلك فهو مناف لكونه إلها، ولذلك يقول في يوم القيامة ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غَافِر: ١٦] تأكيدا لهذا المقام الواجب الذي قد يتوهم بعض الغافلين جواز نفيه وسلبه عن الإله الحق.

وقد يقال إن السبيل الذي قد يطلبه الآلهة الأخرى المفروضة هو سبيل الخضوع والاستعطاف والتقرب لا سبيل المغالبة، وهذا لو صح لكان مقررا مؤكدا لما ذكرناه، لأن على هذا الاحتمال يكون الإله الحق هو الواحد صاحب السلطان على العرش، وكل ما سواه مما يزعم كونه إلها لا يملك إلا أن يخرج عن ألوهيته ويخضع لله تعالى، فابتغاء سبيل الخضوع لا يليق بالآلهة، وبناء على هذا الاحتمال يكون النظم القرآني قد سد المنافذ كلها على زعم وجود آلهة أخرى غير الله تعالى، وينسد به سبيل المغالبة الذي قد يتوهم منافاته للوحدانية، وكذلك سبيل الاتفاق على تقسيم الملك والسلطان، لأن سبيل الخضوع مناف للتقسيم المبني على المشاركة والمساواة في القهر والمكانة والغلبة.

ولذلك كانت الآية التالية لقوله تعالى: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] هو قوله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ۝﴾ [الإسراء: ٤٣] فهو كما قال الزمخشري مبالغة في معنى البراءة والبعد مما وصفوه به من المشاركة مع غيره ووجود آلهة أخرى.

وربما للإشارة إلى هذا المعنى قال الله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ۝﴾ [الإسراء: ٤٣] ولم يقل تعاليا لما في التعالي من تكلف ولما في العلو من الإشارة إلى أن العلو بهذا المعنى ثابت لذات الله بدون لحاظ نسبة لغيره ولا تفاعلا مع من يزعم الألوهية ليحصل التعالي فهو علو مطلق بحيث ينتفي من أصله كل ما ينافيه.

وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] لأنه يطلب لذاته التفرد لا المشاركة مع غيره ويطلب لذاته العلو لا المساواة والاتفاق مع الآخرين.

فهذه الآيات والدلائل تشير كلها للمعنى الذي يؤكد سلامة دليل التمانع إذا فهمت خصائص الألوهية كما ينبغي. ولذلك قلنا غير مرة إن كل من أجاز وجود إله مع الله، فهو إذا لم يؤمن بالله، فالشركة تنافي الألوهية، والدعوة إلى الوحدانية هي الأصل في الأديان لهذا المعنى.

اعتراض الآمدي على دليل التمانع

كما قد أشرنا إلى اعتراض ذكره الآمدي في غاية المرام على دلالة التمانع، وسنورد اعتراضه هنا مع مناقشته على ضوء ما تقدم، وباستدعاء بعض المفاهيم

الأخرى.

قال الإمام الآمدي رحمه الله ص ١٥٢ بعدما قرر دليل التمانع: "لكن منشأ الخبط ومحز الغلط في هذا المسلك، إنما هو في القول بتصور اجتماع إرادتيهما للحركة والسكون، وليس ذلك مما يسلمه الخصوم، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حال الانفراد، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع.

ووزانه ما لو قدرنا إرادة الحركة والسكون من أحدهما معا، فإنه غير متصور، ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفردا، وليس هذا إحالة لما كان جائزا في نفسه، فإن ما كان جائزا هو إرادته منفرداً، والمحال إرادته في حال كونه مجامعاً، وبهذا يندفع قول القائل: إن ما جاز تعلق الإرادة به حال الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع، إذ الاجتماع لا يصيِّر الجائز محالاً.

وهذا الكلام بعينه في الإرادة هو أيضاً لازم في صفة القدرة" اهـ.

يقول الآمدي إن الدليل قوي ومتين ولكن يرد عليه هذا الإشكال الذي يرى لأجله الاعتماد على الدليل الذي نقلناه عنه من قبل، ويوضح الآمدي وجه الإشكال بأن توجه الإرادتين على حركة شيء وسكونه وإن استحال، ولكن لا تستلزم استحالته دفع شبهة الشرك، وذلك كما يقول الآمدي لأنا يمكننا تقدير توجه القدرة أو الإرادة لإله واحد على ذلك الشيء بالحركة والسكون، مع أن هذا محال، فلو كانت استحالة هذا هناك يمنع الشرك، فلتمنع الاستحالة هنا أصل الألوهية.

ومن جهة أخرى لا نسلم أن الجائز في حال تقدير إله واحد يبقى جائزا حال فرض تعلقين لإرادتي إلهين أو قدرتيهما على التعاند فهذه حالة، وتلك حالة أخرى فلو سلمنا الإمكان في حالة كون الإله الواحد فلا يستلزم ذلك استصحاب الإمكان حال التكثر.

ونرى أن تحليل هذه الشبهة وإن بدا لأول الأمر صعباً إلا أنه ميسور، وذلك على النحو التالي:

لا ريب أن تعلق القدرة بسكون جسم أو حركته ممكن، لا استحالة فيه، وذلك لأن القدرة صالحة للتعلق بالممكن والممكن قابل لأن يكون متعلقا للقدرة هذا على تقدير وحدة الإله ووحدة التعلق من هذا الإله.

ولكن لو فرضنا إلها آخر وحده فهو على هذا النحو والأحكام لا فرق والإشكالية تظهر عندما نفرضهما معا وقد تعلقت قدرتاهما في آن واحد بجسم واحد على نحو تحريكه وتسكينه، فهذا الأمر محال بلا ريب وسبب الإحالة ليس راجعا إلى حكم القدرة لكل منهما، بل إلى التدافع الحاصل نتيجة هذا الفرض، ونقصد بالتدافع إما استحالة اجتماع الحركة والسكون في الجسم، أو إذا تعلقت إرادة واحد منهما أو قدرته على نحو فهذا يسد باب تعلق قدرة الآخر وإرادته على نحو مخالف بهذا الجسم.

وهذا الانسداد للتعلق لما كان سببه خارجا عن الإله وصفاته وكان مستلزما لتخصيص القدرة أو الإرادة، كان لذلك مستلزما للنقص ونفي الألوهية.

بخلاف ما لو فرضنا إلها واحدا، فيستحيل في هذه الحالة تعلق القدرة في الآن نفسه بالجسم تعلقين متخالفين لأن هذا مناف لاختيار الإله نفسه فضلا عن استحالة وقوعه بالفعل، فإذا قلنا: إن قدرة الإله إذا تعلقت بتحريك الجسم، فيستحيل أن تتعلق في الوقت عينه بتسكينه، فهذا ليس انسداداً لأمر خارج عن الإله، بل هذا محقق لكونه مختاراً، لأن القدرة حال تعلقها يجب تنجّز متعلقها، فيستحيل حصول غيره لعين الاختيار والمختار. ولا يقال إن هذا سد لتعلق القدرة أو الإرادة، بل تحقيق له ولوجوب تنجز ما تعلقت به القدرة.

أما في حالة التكثر للآلهة، فسبب الانسداد أي عدم وقوع التعلق هو أمر مغاير للإله، وهذا يعني التعجيز المنافي للألوهية كما هو ظاهر.

فتبين وجود الفارق بين الحالتين، ويسلم تقرير الدليل على النحو الذي أوردناه وتندفع الشبهة التي تعلق بها الآمدي.

ويتبين أن مع فرض التكثر للآلهة يلزم تخصيص القدرة أو استحالة ما كان جائزا حال الوحدة، وهذا ليس انقلابا للحقائق كما هو ظاهر، لأن الإحالة لأمر خارج عن الممكن كما عرفت.

ويظهر أن ما فرضه المتكلمون جائزاً فهو جائز، وما قالوا أنه محال فهو محال، ولا اعتراض معتبر على هذا الدليل.

لطيفة ذكرها الإمام الرازي: مراتب التوحيد

قال الإمام الرازي في أوائل تفسير سورة طه ص ٩: "اعلم أن مراتب التوحيد أربع:

أحدها: الإقرار باللسان.

والثاني: الاعتقاد بالقلب

والثالث: تأكيد ذلك الاعتقاد بالحجة

والرابع: أن يصير العبد مغمورا في بحر التوحيد بحيث لا يدور في خاطره شيء غير عرفان الأحد الصمد.

١- أما الإقرار باللسان، فإن وجد خاليا عن الاعتقاد بالقلب، فذلك هو المنافق.

٢- وأما الاعتقاد بالقلب إذا وجد خاليا عن الإقرار باللسان ففيه صور:

الصورة الأولى: أن من نظر وعرف الله تعالى، وكما عرفه مات قبل أن يمضي عليه من الوقت ما يمكنه التلفظ بكلمة الشهادة، فقال قوم: إنه لا يتم إيمانه، والحق أنه يتم لأنه أدى ما كلف به، وعجز عن التلفظ فلا يبقى مخاطبا.

ورأيت في بعض الكتب أن ملك الموت مكتوب على جبهته: لا إله إلا الله، لكي إذا رآه المؤمن تذكر كلمة الشهادة، فيكفيه ذلك التذكر عن الذكر.

الصورة الثانية: أن من عرف الله ومضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفظ بالكلمة ولكنه قصر فيه، قال الشيخ الغزالي: يحتمل أن يقال اللسان ترجمان القلب، فإذا حصل المقصود في القلب كان امتناعه من التلفظ جاريا مجرى امتناعه من الصلاة والزكاة وكيف يكون من أهل النار وقد قال عليه السلام: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان"، وقلب هذا

الرجل مملوء من الإيمان. وقال آخرون: الإيمان والكفر أمور شرعية نحن نعلم أن الممتنع من هذه الكلمة كافر.

الصورة الثالثة: من أقرّ باللسان واعتقد بالقلب من غير دليل فهو مقلد، والاختلاف في صحة إيمانه مشهور

٣- أما المقام الثالث: وهو إثبات التوحيد بالدليل والبرهان، فقد بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] أنه يمكن إثبات هذا المطلوب بالدلائل العقلية والسمعية، واستقصينا القول فيها هناك.

٤- أما المقام الرابع: وهو الفناء في بحر التوحيد فقال المحققون العرفان مُبْتَدِئٌ مِن تَفرِيقٍ ونَقضٍ وتَركٍ ورَفضٍ، مُمَكَّنٍ في جميع صفات هي من صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتبه إلى الواحد القهار، ثم وقوفٌ.

هذه الكلمات محيطة بأقصى نهايات درجات السائرين إلى الله تعالى" انتهى

وهذه الفقرة الأخيرة اعتمد فيها الإمام الرازي على كلام لابن سينا في الإشارات والتنبيهات، وإن كان غير فيها بعض تغيير.

قال ابن سينا: "إشارة: العرفان مبتدئ من تفريق ونفضٍ، وتركٍ، ورفض، ممعنٌ في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق،

منتهٍ إلى الواحد، ثم وقوفٌ[1]" اهـ.

قال الطوسي: "قد جمع الشيخ جمع مقامات العارفين في هذا الفصل. وأقول في تقريره: إنه مشهور بين أهل الذوق أن تكميل الناقصين يكون بشيئين: تخلية وتحلية، كما أن مداواة المرضى يكون بشيئين: تنقية وتقوية، الأول سلبيٌّ، والثاني إيجابيٌّ، ويعبر عن التخلية بالتزكية.

ولكل واحد منهما درجات:

أما درجات التزكية فهي التي مرّ ذكرها، وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب: تفريق، ونفض، وترك، ورفض.

فالتفريق: مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر، ومنه فرق الشعر.

والنفض: تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقرة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب.

والترك: تخلية وانقطاع عن شيء.

والرفض: ترك مع إهمال وعدم مبالاة.

فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارفين وبين جميع ما يشغله عن الحقّ بأعيانها، ثم نفضٌ لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به. ثم تركٌ لتوخي

(١) انظر الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، (٣٨٨/٣).

الكمال لأجل ذاته، ثم رفضٌ لذاتها بالكلية، فهذه درجات التزكية.

وأما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالإجمال: أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات، بل كل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذ متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة.

وهذا معنى قوله "العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق".

ثم إنه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد، فإن علمه الذاتيّ هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته وكذلك سائرها. وإذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عز من قائل: إنما إلهكم إله واحد، فهو هو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله "منته إلى الواحد" وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف، وهو

مقام الوقوف(١)" اهـ.

وقول النصير الطوسي: "وإذ لا وجود... بل الكل شيء واحد" فيه إشكال، فقد يوهم أن العارف يجد في النهاية أن لا وجود إلا وجود الله تعالى، وأن الكل شيء واحد، فإن قصد بذلك ان كل الخالق والمخلوق شيء واحد في الحقيقة لأنه لا وجود ذاتيا إلا وجود الله تعالى، فهو كلام باطل، أما إذا أراد أن الكل المتوهم من الصفات والذات ليس في الحقيقة إلا شيء واحد فهو يريد أن الصفات راجعة إلى الذات غير زائدة عليها، فالذات عندهم مجردة، وهو قول الفلاسفة كما هو معلوم، فيصبح الأمر في إفادة معنى آخر مخالف لأهل السنة أيضاً كما لا يخفى. وهذا نقوله على سبيل الاحتمال الذي يحسنُ النظر فيه.

وأما الإمام الرازي في شرحه على الإشارات، فقد جرى على نحو آخر، مبني على وحدة الشهور، وغيبة العارف عما سوى الله تعالى في حال الوصول، فقال (٧٢١/٢): "لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الألفاظ القليلة جميع مقامات السالكين إلى الله، واعلم أن السالكين إلى الله تعالى لا بد وان يتكلفوا الإعراض عن لذات الدنيا وشهواتها، ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك إلى أن يزول عن قلبهم حبها والميل إليها، وهو الدرجة الثانية، إلا أن منتهى سعيهم وثمرة

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، (٣٨٩/٣-٣٩٠).

اجتهادهم إلى الآن ليس إلا محو ما سوى الله عن القلب، ثم إذا شموا رائحة الأنس بالله وابتهجوا بالنظر إلى جمال الله وجلاله، تركوا الالتفات إلى هذه اللذات الدائرة بقوالبهم وقلوبهم، وهذا هو الدرجة الثالثة، ثم لا يزال يشتد أنسهم بالرفيق الأعلى والكأس الأوفى إلى أن يصير الالتذاذ بما سوى الله تعالى مستحقراً عندهم في جنب تلك السعادات العالية الرفيعة، فتلك اللذات التي كانت متروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة، وهذا هو الدرجة الرابعة.

فهذه درجات التخلية، وهي في لسان الفلاسفة درجات الرياضات السلبية، وفي لسان محققي الصوفية درجات التخلق بنعوت الجلال.

وأما درجات الرياضات الإيجابية المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الجمال، فهي التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمُنَّة الإنسانية، وذلك بأن يصير الإنسان رؤوفاً عطوفاً رفيقا شفيقاً، وهذا هو مقام الجمع.

وقد اتفقت كلمة العارفين على أن مقامات السالكين إلى الله لا يخلو عن الفرق والجمع، أما الفرق فعما سوى الله، وأما الجمع ففي الله تعالى، إلا أن النفس ما دامت مشغولة باكتساب صفات الجلال ونعوت الكمال كانت في الفرق بوجه ما، لأن نظره يتعلق بنفسه وتلك الصفات وبكيفية اكتسابها، وذلك مانع من الاستغراق التام.

يحكى أن الحسين بن المنصور لقي الخوَّاص في البادية وسأله عن أمره،

فقال: أروض نفسي في مقام التوكل، فقال الحسين: إذا أفنيت عمرك في التوكل، فمتى تصل إلى الله؟

فأما الجمع التام فلا يكون إلا بالوقوف عند باب الأحد الصمد الحق بحيث لا يبقى نظره إلى نفسه، ولا إلى اشتغاله بالله، ولا إلى استغراقه في الله، فيكون هناك الكمال التامّ.

ولنرجع إلى التفسير:

وأما قوله: "العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض" فاعلم أن هذه الألفاظ الأربعة دالة على المراتب الأربع التي لخصناها.

وأما قوله: ممعن في جمع صفات هي صفات الحق، فاعلم أنَّ قوله: ممعنٌ، خبر عن العرفان، كأنه قال: العرفان مبتدئٌ من كذا، ممعنٌ في كذا، وأما جمع صفات الحق فقد فسرناه، وأما الانتهاء إلى الواحد الحق، فقد عرفت المراد منه" اهـ.

وكلام الإمام الرازي جارٍ كما قلنا على الوضوح والاتساق مع البراهين فإنه يبني على وحدة الشهود وغيبة الواصل عن نفسه وعن سلوكه، بخلاف ما توهمه كلمات النصير.

وقد جرى القاضي محمود بن أبي بكر الأرموي (٥٩٤-٦٩٢هـ) في شرحه على الإشارات والتنبيهات على مسلك الإمام الرازي فقد قال (٥٢٨/٢): "والعارف كلما جمع صفات الحق، التذ اللذات المريدة بالصدق، وما دام العارف في هذه المرتبة، فهو بعد مشغول بنفسه،

وبالالتذاذ بتلك الصفات، فإذا فارق هذه الحال، لم يبق له نظر إلى الحق الواحد، لا إلى نفسه، ولا إلى مقام الجمع فما دام في الدرجات الأربع، وفي جميع صفات الحق، فإنه في هاتين الحالتين تفرق بين نفسه وبين غيره، وأما مقام الجمع، فهو المنتهي المذكور من الوصول إلى الله، وهو في هذه الحال لا يرى نفسه البتة" اهـ

فقد بناه على ما يفيد الغيبة في الشهود عن نفسه، ولا يتكلم عن الأمر في نفسه، كما ترى.

وهذا المسلك في تفسير كلمات ابن سينا أوفق بكلامه كما هو ظاهر. فقد ذكر ابن سينا في إشارة إلى الدرجة الحادية عشر للعارفين: "ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسَه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها، وهناك يحق الوصول" اهـ، فهذا الكلام واضح في وحدة الشهود لا اتحاد ولا وحدة الوجود، لأنه يتكلم عن توحد مشاهدة الله في نفس العارف، لا أن وجوده يصير عين وجود الله أو يكشف له أن وجوده هو في الحقيقة وجود الله.

قال السمرقندي في تفسير هذه الفقرة (٤١١/٢): "هذه الدرجة هي الدرجة العليا وهي درجة الوصول إلى الله تعالى، وهي أن يصير بحيث يغيب عن نفسه، فلا يلحظ إلا جناب الحق، ولو يلحظ نفسَه فلا يلحظها إلا من حيث هي لاحِظَةٌ جنابَ الحقِّ، لا من حيث هي مزينة بزينة حصلت لها من أثر الحق، كما في الدرجة العاشرة، فيكون

ملاحظته إليها بالمجاز أو بالعرض.

وهذه آخر درجات السلوك إلى الحق، فدرجات السلوك هي ما بعد الرياضة التي هي الاستعداد للسلوك، وذلك لأن كل حركة لها مبدأ ووسط ومنتهى، وإذا كان مفارقةُ كل حدٍّ من الوصول إلى ثالثه لا يكون دفعةً، فيكون لكل منها أيضاً ابتداء ووسط وانتهاء، والجميع تسعة:

فـ اللوامع والتذكر والأنس لبداية السلوك.

والمعارفة والحضور والتملك لوسطه.

والاعتبار والتردد والتوحيد لآخره.

إذ الأولى من كل مثلثة ابتداءٌ في ذلك الحد، والثانية حالة زائلة، والثالثة ملكة مستقرة فيه(١)" اهـ

ولذلك قلنا إن تفسير الرازي أقوم وأقرب إلى معاني ابن سينا من النصير. فتأمل.

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات المسمى بشارات الإشارات، شمس الدين السمرقندي، (٢/٤١٢).

تقرير آخر لدليل التوحيد

لقد تواترت أنظار العلماء على النظر في دليل التمانع وبنوا على جهود من سبقهم من الأعلام حتى وصل هذا الدليل إلى مرتبة دقيقة جدا، يؤخذ فيها جميع الاحتمالات ويردُّ فيها على جميع الإشكالات بل إن الأبواب والمنافذ تغلق من الأصل أمام جميع الإشكالات المتصورة

وسنورد هنا ما انتهى إليه دليل التمانع عند الإمام السنوسي ومدرسته، وهذا الاستعراض سيشتمل على إضافات دقيقة وملاحظات تزيد من قوة وقع الدليل في النفس الطالبة للحق.

وقد كنت أوردت تقرير هذا الدليل بصورة واضحة شاملة وذلك في تهذيب شرح السنوسية الذي طبع قبل أكثر من عشرين سنة، ونبدأ بإيراد هذا التقرير ثم نضيف إليه ما يزيده بهاء وقوة:

الدليل على الوحدانية أن نقول:

لو لم يكن واحدا في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، لزم أن لا يوجد شيء من العالم أجراما كانت أو أعراضا للزوم عجزه حينئذ.

وبيان الدليل كما يلي:

لو كان معه مماثل في الألوهية للزم عجزهما، سواء اتفقا أو اختلفا أو

اقتسما.

فكل من هذه الأقسام إما أن يكون اضطراريا أو اختياريا فإن كان اضطراريا لزم قهرهما وعجزهما، فينتفي العالم، ونفي العالم ونحن نراه موجودا محال.

وإن اتفقا اختيارا، فيتعرض لهما جوهر فرد، فإن أوجداه معا، لزم انقسام ما لا ينقسم، وهو محال، لأن الجوهر الفرد لا يقبل الانقسام، وإن أوجد أحدهما عين ما أوجده الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو محال، وإن أوجده أحدهما وعجز الآخر، فالآخر ليس بإله لأنه عجز، والإله ليس بعاجز، والذي قدر على فعله أيضا ليس بإله، لأن الفرض أنه مثل للآخر، ومثل العاجز عاجز

وإن عجز الاثنان، فهما ليسا بإلهين. وإذا لزم عجزهما عن إيجاد هذا الجوهر لزم عجزهما عن سائر الممكنات، لأنه لا فرق بين ممكن وممكن.

وإن اختلفا بأن يريد أحدهما حركة جسم في زمان واحد ويريد الآخر سكونه في ذلك الزمان بعينه فلا يصح أن يحصل مرادهما لما فيه من الجمع بين الضدين ولا يصح عدم مرادهما لما فيه من ارتفاع الضدين مع قبول الجسم لهما، ولا يصح أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر، لأن عجز أحدهما دليل على عجز الآخر، لأنه مثله.

وإن اقتسما اختياراً، لزم عجز كل واحد منهما مما عند صاحبه، لأن شرط الإله أن تكون قدرته عامة التعلق بجميع الممكنات وجوباً.

والمراد بوجوب التعلق أي بالفعل تنجيزاً ما دام موجوداً، وصولحاً ما دام ممكنا فإذا انسد باب أحدهما لأمر خارج عن الله وصفاته لزم العجز كما بينا ذلك في مناقشة كلام الآمدي.

ويظهر من هذا أن الدليل سد جميع الاحتمالات الممكنة، وأغلق باب الإيرادات والشبهات بطريقة حسنة.

ويفترض العلماء تعرض الآلهة لجوهر فرد لأنه لا يقبل القسمة، وبعضهم يفترض وجود أي شيء جسماً أو بسيطاً أو سواهما، لأن الوجود في ذاته لا يقبل التكثر والانقسام، أو يفرض حركة جسم أو سكونهما والحركة والسكون كل منهما أمر واحدٌ.

والدليل يصح سواء فرضنا تعرضهما للجوهر أو سواه بالفعل أو بالإمكان، والدليل صحيح على الوجهين، ولا يشترط تعرضهما لذلك بالفعل كما يتوهم بعضهم، بل مجرد صحة الاحتمال واستلزامه المحال كاف في إجراء البرهان.

وقد ذكر ذلك الإمام السعد في شرح العقائد النسفية، وبينه الإمام السنوسي في شرح الوسطى كما سننقله.

ودليل التمانع مبني على حصر الخالقية في الإله الواحد، ويستلزم ذلك نفي إله آخر، كما يستلزم نفي أن تكون قدرة العباد مؤثرة على سبيل الخلق، بل إن كان لها أثر فهو على نحو غير الخلق كالكسب الذي قرره أهل السنة. وكذلك كل فعل صادر عن الحيوانات أو انفعال أو تأثير من الجمادات فكل ذلك على غير سبيل الخلق. وسيأتي بحث ذلك مفصلا بإذن الله تعالى في بحث

أفعال العباد ولكن أحببت لفت النظر إلى ذلك هنا لما له من علاقة بما نحن فيه.

وقد ذكر الإمام السنوسي هذا الدليل أيضا بطريقة فيها زيادة تفصيل نوردها هنا لزيادة الفائدة وجمع ما تفرّق قال[1]:

تقرير البرهان:

أنه لو كان معه تعالى ثان مماثل له في الألوهية لزم عجزهما معاً، وذلك ينفي ألوهية كل واحد منهما، ويستلزم أن لا يكون وجد شيء من العالم ولا يوجد ممكن من الممكنات لتوقف وجودها على وجود الإله القادر.

وبيان لزوم عجزهما:

أنك قد عرفت فيما سبق أن الإله يجب أن تكون قدرته وإرادته عامتين في جميع الممكنات، فإذا فرض وجود إلهين مثلا لزم أنه ما من ممكن يوجد إلا وتتعلق به قدرة كل واحد منهما وإرادته، وقدرة الإله لا تكون إلا تامة مستقلة، فيلزم أن يتمانعا على الفعل سواء اتفقا أو اختلفا:

أما مع الاتفاق:

فلنفرض أنهما قصدا إلى إيجاد جوهر فرد مثلا، واتفقا على إيجاده وقس عليه كل ما لا يقبل الانقسام، فلا يخلو حينئذ:

- إما أن يقع ذلك الجوهر الفرد بهما معا، وذلك محال، لأنه يلزم عليه:

---

(١) ص ٢٣٠.

- إما انقسام ما لا يقبل الانقسام إن قدر أن الذي أوجده كل واحد منهما غير ما أوجده الآخر وهو لا يعقل، إذ الكلام إنما هو في وجود الجوهر الفرد، وليس له إلا وجود واحد لا يمكن انقسامه.
- وإما تحصيل ما قد حصل إن قدر أن الذي أوجده كل واحد منهما هو عين ما أوجده الآخر، وذلك يستلزم أن يرجع الأثران اللذان قدر وقوعهما منهما أثرا واحدا، وهو لا يعقل إذ كون الأثر يكون عين الأول واضح الاستحالة.
- وإما أن يقع ذلك الجوهر الفرد بأحدهما دون الآخر وهو محال، لأنه يلزم عليه ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح لفرض تماثلهما، ولأنه بالوجه الذي عجز أحدهما يجب عجز الآخر.

فإن قلت: بقي احتمال ثالث في الاتفاق، وليس في أدلتكم ما يدفعه، وهو أن ندعي أن مجموع الإلهين هما اللذان أوجدا هذا الجوهر الفرد، لا كل واحد منهما حتى يلزم تحصيل الحاصل، وانقسام ما لا ينقسم، ولا أحدهما حتى يلزم الترجيح بلا مرجح، والعجز في أحدهما تحقيقاً، وفي الآخر تقديراً. وإنما نقول: هما كاثنين تعاونا على رفع شيء بحيث لا يستقل كل واحد منهما برفع ذلك الشيء، وإنما يتأتى في الرفع منهما مجتمعين.

قلت: لا خفاء في استحالة هذا الاحتمال وتناول الدليل له، وذلك أن القدرة الضعيفة لكل واحد من الإلهين في هذا الفرض لا يخلو عن اجتماعهما على إيجاد الجوهر من أن يقال: لها شيء من التأثير أو لا؟ فإن كان لها شيء

من التأثير، لم يخل:

- إما أن يكون أثر أحدهما هو عين أثر الآخر، فيلزم عليه تحصيل الحاصل كما سبق في الإلهين المستقلين.

- أو يكون أحدهما ليس عين أثر الآخر، فيلزم عليه كون الأثر الواحد الذي هو وجود الجوهر الفرد يرجع أثرا بين مؤثرين اثنين، وهو يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم.

هذا كله إن فرض أن لكل من القدرتين شيئا من التأثير عند الاجتماع، وأما إن فرض أنه لا أثر لكل منهما في حال الاجتماع فإنه يلزم عليه حينئذ أن مجموعهما لا أثر له، إذ الصفة غير المؤثرة إذا اجتمعت إلى صفة أخرى غير مؤثرة كعلم مثلا ضم إلى علم آخر، لم يكن لمجموعهما أثر، ثم قال هذا الاجتماع المفروض إلى أنه إثبات إلهين كل واحد منهما عاجز، والعجز ينافي الألوهية على ما سبق من صفات الإله.

فإن زعم أن مجموعهما هو الإله لا كل واحد منهما:

كان ذلك تركيباً للإله من ذاتين منفصلتين، وكل هذا مما لا يعقل لعاقل.

وإذا استحال تركيب الإله من ذاتين متصلتين، فكيف يتركب من ذاتين منفصلتين؟!

ويؤدي ذلك أيضا إلى أن يكون القائم بكل واحد منهما بعض القدرة

وبعض الإرادة، وذلك تجزئة للمعنى، وهو ظاهر الاستحالة.

وأما ما استشهد به في تقرير هذا الاحتمال من أن الواحد منا لا يقدر على رفع شيء وحده، فإذا انضم إليه غيره رفعاه، فبناء على أن الرفع أثر لقدرتنا الحادثة وذلك باطل عقلا ونقلا.

وهذا الدليل الذي ذكرناه لإبطال هذا الاحتمال الذي قرره السائل متناول لإبطال ما استشهد به أيضا، وإنما الرفع وغيره من الكائنات لا فاعل له إلا الله عز وجل، إلا أنه جل وعلا قد يختار أن يفعل فعلا مع شيء ولا يختار فعله مع شيء آخر، أو يختار فعله في زمان دون زمان، أو في حالة دون حالة، على حسب ما جرت به مشيئته وحكمته النافذة بلا غرض ولا وجوب ولا تجدد لإرادته وقدرته، ولا عجز في قدرته البتة، وإنما هو مالك يفعل في ملكه ما يشاء ويختار، ولا يسأل عما يفعل تبارك وتعالى.

وهذا الاختلاف الذي جرى على وفق المشيئة هو الذي ضل به من لا بصيرة له ولا دين حتى أسند التأثير لما سواه جل وعز.

هذا كله مما يتعلق بتقدير اتفاق الإلهين المفروضين على فعل واحد.

وأما إن قدر اختلافهما، كأن يريد أحدهما حركة جسم في زمان مثلا ويريد الآخر سكونه في ذلك الزمان، فلا خفاء أن العجز ها هنا ظاهر اللزوم لأن نفوذ إرادتيهما معا في هذا الفرض لا يمكن لما فيه من الجمع بين الضدين، فلم يبق إلا عدم نفوذ إرادتيهما معا، فيلزم عجزهما معا، ويلزم أيضا عرو الجرم عن الحركة والسكون، أو نفوذ إرادة أحدهما دون الآخر وذلك أيضا يستلزم

عجزهما معاً، أما الذي لم تنفذ إرادته فظاهرٌ وأما الذي قدر نفوذ إرادته، فلأنه مماثل للذي وجب عجزه، فيجب عجزه هو أيضا ضرورة.

فإن قلت: ربما يرد على تقدير أن الإلهين اختارا قَسْمَ العالم بينهما في التدبير بحيث ينفرد كل واحد منهما بتدبير ما في يده، ولا يمانعه فيه الآخر، لا بالاتفاق ولا بالاختلاف.

قلت: تعدد الآلهة مستلزم عقلا لعجز كل واحد من الآلهة التي تفرض، ودلنا على وجوب العجز العام لكل واحد منهما ما قدرناه من التمانع في الشيء الواحد، ولما اتضح بذلك التقدير قيام صفة العجز بكل واحد منهما، وصفة الإله لا تكون إلا قديمة التعلق، إن كانت من الصفات المتعلقة، لزم أن لا يقدر كل واحد من تلك الآلهة المتعددة على شيء من الأشياء عموما أزلا وأبدا فلا تدبير لواحد منها البتة مع فرض التعدد حتى يختار قسم العالم أو عدم قسمه.

وبالجملة فذكرُ المتكلمين حالة الاختلاف أو الاتفاق في الفعل الواحد إنما هو لينكشف به لزوم اتصاف كل واحد من الآلهة المفروض تعددها بالعجز، ولا يكون ذلك العجز إلا واجباً عاماً.

وليس المعنى أن الآلهة المتعددة لا تتصف بالعجز إلا في حالة اختلافها أو اتفاقها على فعل واحد كما يتوهم من لا بصيرة له.

فقد بان لك بهذا، أن تقدير الإلهين يستلزم عجزهما ونفي أُلوهيتهما على كل تقدير، وذلك مستلزم أن لا يوجد شيء من العالم لتوقفه على وجود إله

قادر، وقد لزم في هذا الفرض عجز الإله.

وعجزه لا يكون إلا قديما لاستحالة اتصافه بالحوادث.

ولو قدّر أن القدرة كانت قديمة ثم طرأ عليها العجز، لكان ذلك فرضا مستحيلاً، لأنه يلزم حينئذ أن لا تنعدم القدرة أبداً فلا يوجد العجز أبدا، فبان لك بهذا أن فرض تعدد الآلهة ينفي مطلق الإله الذي شهدت بوجوب وجوده معاينة مخلوقاته وبدائع مصنوعاته.

بالجملة فإثبات الإله متعددا من باب ما أدى ثبوته إلى نفيه، فيكون منفيا، وبالله تعالى التوفيق" اهـ.

وهذا الكلام في غاية الإتقان وقد اجتمع فيه فوائد تفرقت في كلمات الأعلام كما رأيت، ولهذا نحض الدارسين على مراجعة كلام المتأخرين لأنهم كانوا يقومون بما يجب عليهم من استئناف النظر فيما قدمه من قبلهم من الأعلام وتكميل ما ينبغي تكميله، وهذا خلافاً لما يتوهمه كثير من الغافلين من تقصير المتأخرين وعدم فهمهم لما حرّره المتقدمون.

ولا بد من الإشارة إلى معنيين اثنين لفت السنوسي النظر إليهما أما الأول فقد سبق ذكره منا، وهو أن دليل التمانع يصح على فرض التمانع لا على حصوله بالفعل، وإن ذكر حالة الاتفاق وحالة الاختلاف إنما هو لإيضاح دلالة الدليل واستلزامه العجز لا لوجوب مناقشة كل حالة وتوقف دلالة الدليل على ذكرهما، فكما أن دليل التمانع مبني على فرض تعدد الآلهة، وهو محال في نفس الأمر، فكذلك يكفي في التمانع فرض إمكان وقوعه لا كونه ممكناً

بالفعل وفي نفس الأمر.

وقد أجاد الإمام السعد التفتازاني في إجمال دليل التوحيد بعبارته الرائعة العالية مع ذكر جميع ما مضى بإيجاز يعي ما وراءه من تدرج معنا فيما ذكرناه فقال في شرح العقائد النسفية ص٨٧: "لو أمكن إلهان، لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين. وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أو لا فيلزم عجزهما، أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج.

فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا، وهذا تفصيل ما يقال إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وإن قدر لزم عجز الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً" اهـ

وأغلب الإشكالات التي أشار إليها في كلامه تم مناقشتها فيما مضى، وبينا وجه حلّ الشبهات بكلام كافٍ وافٍ، ويتبين لك أن تقرير الإمكان في مقدمات الدليل كافٍ لإجرائه ولصحة نتائجه.

وأما النقطة الثانية التي ذكرها السنوسي في كلامه مما ينبغي الوقوف

عندها، فهي أن العجز إن لزم فيجب أن يكون قديما، والقديم لا يتغير، فيلزم عجز الإله دائما، فيمتنع التمانع. وإلا فإن فرضنا العجز حادثا، فيلزم قيام الحوادث في الذات أو نفي ما يجب ثبوته من أحكام الصفات وكلاهما باطل. وبهذا يتبين ضعف ما اعترض عليه بعض النظار على كلام العلماء من إلزام العجز القديم.

وعلى ذلك فإن ما قاله الإمام الآمدي في غاية المرام من علم الكلام ص ١٥٢: "وأما القول بأن عجز أحدهما يستدعي عجزا قديما، ومعجوزا عنه فيلزم مثله في القدرة، فإن القادر قادر بقدرة قديمة، فإن استدعى العجز قدم المعجوز عنه وجب أن تستدعي القدرة قدم المقدور" اهـ، غير صحيح بناء على ما تم توضيحه فإن التعلق الصلوحي للقدرة قديم لا يصح أن يكون حادثا ولا أن يتغير، فإذا لزم العجز فإما في التعلق التنجيزي مع بقاء الصلوحي بحاله، وهذا هو معنى الانسداد بسبب أجنبي مما يستلزم العجز قطعا، وإما ان يكون في الصلوحي وهو منافٍ لأصل ثبوت القدرة لأنه إما صفة نفسية لها أو من لوازمها الذاتية، وبطلان أحدهما يستلزم نقصها وبطلان كونها قدرة وإذا فرضناه حادثا لزم قيام الحوادث على ما ينبغي أن يكون قديماً باقياً، وإذا استحال كونه طارئاً حادثاً لزم كونه قديما، وهذا محقق لعجز المتصف به أزلا وهو المطلوب. فتبين صحة ما قرره الأعلام وضعف ما دفعه به الآمدي رحمه الله.

وأما قوله بعد ذلك: "فإن قيلَ القدرة ليس معناها غير التهيؤ والاستعداد للإيجاد والإحداث، وذلك لا يستدعي قدم المقدور، قيل العجز لا معنى له

إلا عدم القدرة على الإحداث وذلك أيضا لا يوجب قدم شيء ما، لا بل أولى فإن وجود القدرة إذا لم يستدع مقدورا فعدمه بعدم الاستدعاء أولى"اهـ.

فنقول العجز كما بينا لو لزم فإما أن يكون قديما وهذا منافٍ لأصل القدرة القديمة، ومبطل لأصل الألوهية، وإما أن يكون حادثاً وهذا باطل لأن الإله لا يتصف بالحوادث، ولمناقضة هذا الحادث الوصف القديم، ولو فرضناه حادثا لم يكن معنى ذلك إلا بطلان القدرة على النحو الذي مضى بيانه.

وأما كون القدرة ليست إلا الاستعداد، فهذا الاستعداد نحن نوجبه ثبوتيا ولذلك نقول بالتعلق الصلوحي القديم وهذا واجب للقدرة لا ممكن، والواجب يستحيل عدمه، ويستحيل حال ثبوته الاتصاف بما ينافيه فثبت على كل الوجوه أن الاتصاف بالعجز محال والقول بأنه يستدعي قدم المعجوز غير سليم بل يستدعي قدم العجز، أي أن فرض العجز حادثا يستدعي كون العجز قديما مما ينافي التعلق الصلوحي الواجب، ويبطل أصل القدرة والاستعداد المذكور في كلامه.

وأما إن قيل إن وجود القدرة إذا لم يستدع مقدورا قديما فيلزم عدم القدرة فهو باطل لما بينا من حديث التعلق الصلوحي والتنجيزي، وإن قيل: إن عدم القدرة، أي: عدم التعلق المعبر عنه بالعجز لا يستدعي عجزا قديما، لأن وجود القدرة لا تستدعي مقدورا قديما، فهو قياس باطل، لما بيناه أن العجز إن وقع فيجب كونه قديما، ولو أصرّ المعترض على كونه حادثا بعد ثبوت القدرة، فهذا يستلزم الاعتراف بإن الإله كان قادرا ثم صار غير قادر، وهذا

اعتراف بالتعجيز لسبب أجنبي وهو محال. كما مضى غير مرة.

وقد قال العلامة الجندي في حاشيته النفيسة على شرح العقائد ص٨٨: "الضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي إن كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو بمدخلية ما أسند إليه من صفاته من غير مدخلية المباين الأجنبي فليس بعجز منافٍ للألوهية، وإلا فالعجز المنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه" اهـ.

وقد أوضحنا نحن هذا الضابط قبل أن نسوقه هنا عند نقاشنا لبعض اعتراضات الإمام الآمدي فراجعه.

إضافة: رأي التفتازاني في توجيه آية التمانع

حصل نقاش دقيق حول رأي الإمام التفتازاني في توجيه دلالة الآيات الكريمة على وحدانية الله، وهل هي برهانية فقط أو خطابية فقط أو اشتملت بالإشارة على برهان قاطع هو ما بيناه وقررناه سابقاً، وعلى دليل آخر اقناعي يفيد عامة الناس الطمأنينة ولا يكون مخالفا لما ثبت بالبرهان فيكون محققا لمقصود ديني وإن لم يكن برهانا مفيدا لليقين في نفسه، وطال النقاش في هذه المسألة المهمة، ونحن ذكرنا هنا ما نميل إليه، واقتصرنا على ذلك ولم نحب التفصيل هنا في ذكر اختلاف العلماء في موقف العلامة الثاني، على أنا قمنا بتأليف رسالة خاصة حول هذا المطلب وتم نشرها، وهي رسالة موجزة ولكنها تفي بالغرض، فمن كان مهتما عليه بمراجعتها ونأمل أن يتوافر لنا وقت وظرف نزيد فيما كتبنا تفصيلا لزيادة الفائدة لأهل العلم وطلابه، فالعلم لا يحصل على

وجهه إلا عند الدخول في التفاصيل.

ومن تعقل حقيقة الألوهية وأن الإله لا بد أن يكون هو الأعلى، والعلو وصف ذاتي له في الذات والصفات والأفعال، يعلم تماما أن من فرض وجود النظام في الكون على فرض التعدد للآلهة فيلزمه قطعا إبطال هذا الفرض أعني إبطال ديمومة النظام، أو انتفائه من أصله فلا الدوام ممكن مع فرض التعدد ولا أصل النظام بله الوجود ممكن على هذا الفرض. ووجه وصفه بالإقناعي هو مأخذ هذه المقدمة أعني وجوب التطارد أو التمانع هل هو القياس على الشاهد مما نراه من أحوال الملوك وتدافعها، أو هو النظر في حقيقة ما يجب للإله من حيث وصفه بالعلو والقهر والهيمنة على كل ما سواه وأن هذا واجب له. فمن قصر النظر على الأول قال إقناعي، ومن التفت إلى الثاني فهو برهاني والله أعلم. وتستمر دلالته سواء أخذ في الاعتبار أن المراد بالفساد اختلال النظام أو عدم الوجود من الأصل. ولا إشكال في أن يكون الدليل محتملا إجراؤه على الإقناع من وجه وعلى البرهان من وجه آخر، ولذلك يقال إن الآية فيها دليلان واحد بالإشارة وهو البرهان الذي قررناه، والآخر بالعبارة وهو الإقناع على المبنى الذي نبهنا عليه. والكلام يحتمل كما قلنا تفصيلا زائداً ولكني لم أرد إخلاء هذا الكتاب من ذكر بعض ما دار في هذا المبحث المهم.

ومن تنبه لما قررناه علم أن كل من استلزم فساد النظام المفروض أوجب انسحاب هذا الفساد على فرض التعدد في الماضي، والفارق هو في المقدمة التي يبني عليها فهمه.

فائدة نفيسة: جريان دليل التمانع في إفادة الوحدانية في الذات والصفات فضلا عن الأفعال

جرى بعض العلماء على أن دليل التمانع لا يفيد إلا في إثبات الوحدانية في الأفعال بناءً على أن هذا هو ظاهر الدليل، وما يصرّح به فيه كما رأينا، ومن ذلك ما قاله العلامة شمس الدين السمرقندي في الصحائف بعد تقرير دليل التمانع(١): "وأنت تعلم أن هذا الدليل إنما يدل على نفي صانعين قادرين على جميع الممكنات فاعلين معا في حالة واحدة لا غير" اهـ.

والتحقيق أن هذا الدليل يدل على بطلان صانعين وأي قديم مستغن عن قدرة الله في وجوده فاعلاً كان أو غير فاعل، لأن من مقدمات الدليل ولوازمه وجوب استناد جميع ما سوى الله تعالى إليه، وهذا يبطل صحة قدم غير الله إذا كان مستغنيا عنه لوجوب عموم قدرة الله.

وأيضا فقد أشار الإمام السنوسي في شرح أم البراهين إلى أن هذا الدليل ينتج إثبات الوحدانية في الذات والصفات فضلا عن الأفعال كما هو ظاهر الدليل، فقال بعد تقرير الدليل(٢): "فتبين وجوب وحدانية مولانا جل وعز في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله" اهـ

وقد أجاد العلامة الدسوقي في بيان ذلك فقال(٣): "ونظم القياس هكذا:

---

(١) ص٣١٣.

(٢) ص ٢١٥.

(٣) ص ٢١٣.

لو لم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة، فبطل المقدم، وثبت نقيضه وهو كونه واحدا، وهو المطلوب.

ثم إن الوحدانية تشتمل على ثلاثة أوجه: وحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته وتنفي التعدد بأن يكون ثم ذات أخرى قديمة لها من صفات الألوهية ما لذات مولانا ووحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلية بقدرتين وإرادتين إلى آخر الصفات السبع، وتنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاته حادثة.

إذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف إنما يصلح بحسب ظاهره لإثبات الوحدة في الذات انفصالا بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته، ولإثبات الوحدة في الأفعال، لكن عند التأمل تجده صالحا لإثبات الأمور الخمسة: الوحدة في الذات والصفات اتصالا وانفصالا، والوحدة في الأفعال بأن يقال:

قوله لو لم يكن واحدا أي بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء أو كان لها نظير أو كانت صفاته متعددة أو اتصفت ذات بمثل صفاتها، أو كان ثَمّ موجد سواها لزم أن لا يوجد شيء من العالم فقد استدل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد، وإنما جمعن بدليل ولم يفعل ذلك في القيام بالنفس، بل أفرد كل وجه بدليل، لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم على نفيه نفي الحوادث، فلما كان اللازم هنا واحداً اكتفى بدليل واحد لأنه

يعمها، وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفي أحد الوجهين لازما لنفي الآخر، فلذلك عدد الدليل.

وبيان إجراء الدليل فيما إذا تعددت الذات اتصالاً أن تقول: لو تركبت ذاته من أجزاء فإما أن تقوم صفات الألوهية وهي القدرة وما بعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع، والكل باطلٌ. أما الأول فلأن كل جزء يكون إلها، فيأتي التمانع الآتي للشارح في تعدد الإلهين وهو مؤدٍّ للعجز المستلزم لنفي الحوادث.

وأما الثاني: وهو قيام أوصاف الألوهية ببعض الأجزاء فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم بها، وذلك يستلزم عجز كل جزء على انفراده، لأن كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفة من صفات الألوهية، ولا شك أن من قام به جزء من القدرة والإرادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثاني من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء وعجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء وذلك يؤدي لعدم الحوادث.

وأيضا يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم من الصفات وهو محال.

وأما إجراؤه فيما إذا تعددت الذات انفصالاً بأن كان له نظير في ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك في الشرح، كما تصدى لبيان إجرائه فيما إذا كان له شريك من الحوادث في فعل من الأفعال.

وأما إجراؤه فيما إذا تعددت الصفات انفصالاً بأن يكون لحادث صفة تماثل صفته تعالى، فلأنه إذا نفذت قدرة العبد في ممكن ما عجزت قدرة

الرب، وإذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات، إذ لا فرق، وذلك يؤدي إلى عدم الحوادث.

إن قلت: اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفي ما لا تتعلق به قدرة الرب لا نفي العالم كله، كما جعله المصنف لازماً.

قلت: بل اللازم نفي العالم كله، وذلك لأنه إذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد، لأن ما جاز على المثل جاز على مماثله.

وأما إجراؤه فيما إذا تعددت الصفات اتصالاً، فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار إليه الشارح بقوله: وبيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته وإرادته. وحينئذ فلو تعددت لزم العجز، فلا يوجد شيء من الحوادث.

فقد بان لك أن ما ذكره المصنف من الدليل وإن كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالاً ولوحدة الأفعال فقط، إلا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهي: وحدة الذات اتصالاً وانفصالاً، ووحدة الصفات وكذلك وحدة الأفعال، وأن وجه جريانه في وحدة الذات انفصالاً وفي وحدة الأفعال وفي وحدة الصفات اتصالاً مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه في وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا كما قد بيناه، وبهذا تعرف أن قول الشارح: فلو كان ثم موجد...الخ راعى فيه ظاهر المتن وقوله بعد: "فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله نظراً لما تضمنه الدليل بالتأمل. فتناسب أطراف الكلام وأنتج الدليل المرام "اهـ

وهذا توضيح مفصل، وما نقلناه وإن طال إلا أن كل ما فيه فوائد ولطائف، ويفهم منه عموم دلالة الدليل على هذه المطالب المذكورة، ولذلك نرى المتكلمين متمسكين به يقدّمونه على ما سواه. فقد اجتمع فيه أن كلاً من الفعل والإمكان كافٍ في إجراء الدليل، كما اجتمع فيه عموم دلالته على الوحدات الخمس.

نقد كلام للسمرقندي

وبما وضحناه من عموم دلالة دليل التمانع على وحدانية الله تعالى وكفاية الإمكان في إجرائه، نعلم ما في كلام السمرقندي صاحب المعارف في شرح الصحائف عندما قال (١٠٨٣\٢): "وأنت تعلم أن هذا الدليل إنما يدل على نفي صانعين قادرين على جميع الممكنات فاعلين معاً في حالة واحدة لا غير، لأنه لو كان أحدهما واجبا موجباً لبعض الأشياء لا يتم هذا الدليل، ولو كانا قادرين لكن كل منهما على بعض الأشياء لا يتم أيضا، ولو كانا قادرين على جميع الأشياء لكن فعل أحدهما في وقت والآخر في وقت آخر لا يلزم شيء من المحالات" اهـ، وكلامه غريب وضعيف كما مر في تقرير الدليل في هذه الاحتمالات التي ذكرها.

على أنه قال بعد ذلك(١): "وقد اختصر هذا الدليل بوجه لطيف وهو أن يقال: "لو قدرنا إلهين، فإما أن يتخالفا في أفعالهما بأن يفعل كل منهما ضد ما يفعله الآخر، أو لم يتخالفا، ولا سبيل إلى شيء منهما، لأنهما إن تخالفا يلزم

(١) ص١٠٨٣.

فساد العالم، وجميع الأضداد لتساويهما في القوة والقدرة، وإن لم يتخالفا، فإما أن تصح منهما المخالفة أو لا، ولا سبيل إلى شيء منهما:

أما الأول: لما بيّنا من استحالة المخالفة، وصحة المحال محال.

وأما الثاني: فلأنه يلزم عجزهما عما من شأنهما أن يفعلا، والعجز على الله تعالى محال، وهذا تقرير بديع" اهـ.

وهو فعلا كذلك، ولكن لينظر هل يصفه بذلك وهو يعتقد تلك الإيرادات عليه أم مع زوالها على هذا التقرير؟!

مسالك أخرى على الوحدانية

تحت عنوان التوحيد يبحث تنزيه الله تعالى عن التركب في ذاته كما ذكرنا سابقا، وذلك لأن كونه جل شأنه واجباً وإلهاً منافٍ لكونه مركبا من أجزاء، لأن التركب من الأجزاء موجب للافتقار واحتياج المركب إلى جزئه، والجزء غير المركب، فالمركب محتاج إلى غير وكل محتاج إلى غير لا يصح أن يكون إلها كما هو ظاهر، ولذلك يقول العلامة الثاني السعد التفتازاني بلزوم نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء بأن يتركب من جزأين أو أكثر، وبحسب الجزئيات بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر" اهـ، والتنزيه عن الأجزاء هو ما أطلق عليه السنوسي وغيره نفي الكم المتصل كما مر وتنزيه الله عن الجزئيات هو الذي يقال عليه نفي الكم المنفصل.

وسنذكر ههنا مسلكا أو اثنين من المسالك الدالة على نفي تعدد الواجب تضاف لما مضى من المسالك.

المسلك الأول: تكثّر الواجب مع التمايز يستلزم التركب

قال السعد التفتازاني(٢\٦١): "لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز، لامتناع الاثنينية بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة، فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به التمايز، وهو محال" اهـ.

وهذا التركيب يلزم إذا كان كل من الوجوب والتعين وجودياً.

قال:" لا يقال هذا إنما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوّما، وهو ممنوع، لجواز أن يكون عارضا، والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب.

لأنا نقول: وجوب الواجب نفس ماهيته، إذ لو كان عارضاً لها كان ممكناً معللاً بها، إذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتياً، وإذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب، وإذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية، والماهية مع الخصوصية مركبة قطعاً.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون الخصوصية من العوارض.

قلنا: لأنها تكون معللة بالماهية، أو بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض، إذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية أو بأمر منفصل، فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود.

وهذا يصلح أن يجعل دليلا مستقلا بأن يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة أو معللاً بها، أو بلازمها، فلا تعدد، وإن كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه إلى أمر منفصل، فلهذا جعل في المتن دليلاً ثانياً" اهـ.

وصيغته في متن المقاصد: "الثاني: لو تعدد الواجب، فالتعين الذي به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة، أو بها أو بلازمها، فلا تعدد، أو بمنفصل فلا وجوب" اهـ.

وهذا الدليل فيه مناقشات كثيرة وموقوف على إثبات أن الوجوب وجودي لا اعتباري، وعلى تقدير كون الوجوب وجوديا يتوقف الدليل أيضا على عدم إمكان منع كون الوجوب نفس الماهية، ولا منع كون التعين أمراً ثبوتياً، كي لا يلزم التركيب، كما بين ذلك في المواقف وشرحه (٢\٣٤٤).

وقال عبد الحكيم (٢\٣٤٤): "فإن قلت التشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه، فلا يلزم التركيب فيه، قلت: لو سُلِّم، فالتركيب في العقل أيضا ممتنع في الواجب تعالى كما سلف".

وهناك مناقشات في هذا الدليل تدور حول التعين فهو وإن كان عند المتكلمين زائدا على حقيقة الواجب لكنه أمر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى، فلا يلزم التركيب.

المسلك الثاني: التعدد يستلزم الاشتراك في صفة عارضة وهو منافٍ للألوهية

قال الإمام السنوسي: "لو كان تعالى له مماثل، جلَّ وتقدَّس عن ذلك، للزم أن يكون وجوب الوجود مشتركا بينهما، ولزم أن يمتاز كل واحد منهما بصفة تميزه عن مثله الآخر، لامتناع الاثنينية بدون التمايز، ولا يمكن أن تكون هذه الصفة التي امتاز بها كل واحد منهما عن مثله واجبة له، وإلا لم يتميَّز بها، ويجب حينئذ أن يتصف بها مثله لاستحالة امتياز أحد المثلين بصفة واجبة عن مثله، فلزم إذن أن تكون تلك الصفة المميزة عارضة لكل واحد منهما جائزة له، وذلك يستلزم حدوثها وافتقارها إلى الفاعل المخصص، وإذا كانت حادثة لزم حدوث كل واحد من الإلهين لاستحالة عرو كل واحد منهما عن الصفة

التي تميزه عن الآخر، وقد وجب الحدوث لتلك الصفة التي ميزته عن مثله، فوجب حدوثه، إذ ما لا يعرى عن الحادث حادث ضرورة(١)" اهـ.

فيلزم من هذا استحالة وجود مماثل للإله في الألوهية، وهو قريب كما ترى من المسلك السابق، غير أن السنوسي لم يعين هذا الزائد المميز ما هو، هل هو التعين أم غيره.

المسلك الثالث: التعدد يستلزم التركب الموجب للافتقار وهو منافٍ للألوهية

وذكر الإمام الرازي عدة أدلة على وحدانية الله تعالى في تفسير آية التمانع إضافة لدليل التمانع.

قال الرازي: "واعلم أن ههنا أدلة أخرى على وحدانية الله تعالى، أحدها وهو الأقوى، أن يقال: لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما، فلا بد أن يشتركا في الوجود، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركبا مما يشارك به الآخر ومما به امتاز عنه، وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، هذا خلف.

فإذن واجب الوجود ليس إلا الواحد، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر إليه، وكل مفتقر في وجوده إلى الغير فهو محدث، فكل ما سوى الله تعالى

---

(١) انظر شرح الوسطى ص ٢٢٩.

محدث.

ويمكن جعل هذه الدلالة تفسيراً لهذه الآية، لأنا لما دللنا على أنه يلزم من فرض موجودين واجبين أن لا يكون شيء منهما واجبا، وإذا لم يوجد الواجب لم يوجد شيء من هذه الممكنات، وحينئذ يلزم الفساد. فثبت أنه يلزم من وجود إلهين وقوع الفساد في كل العالم" اهـ.

المسلك الرابع: التعدد يستلزم ثبوت النقص لأحدهما وهو منافٍ للألوهية

قال الإمام الرازي في التفسير أيضاً(١): "إنا لو قدّرنا إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركاً للآخر في الإلهية، ولا بد وأن يتميز كل واحد منهما عن الآخر بأمر ما وإلا لما حصل التعدد، فما به الممايزة إما أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال فالخالي عنه يكون خاليا عن الكمال، فيكون ناقصا، والناقص لا يكون إلها. وإن لم يكن صفة كمال فالموصوف به يكون موصوفاً بما لا يكون صفة كمال فيكون ناقصاً.

ويمكن أن يقال: ما به الممايزة إن كان معتبرا في تحقيق الإلهية فالخالي عنه لا يكون إلها، وإن لم يكن معتبراً في الإلهية لم يكن الاتصاف به واجبا، فيفتقر إلى المخصص، فالموصوف به مفتقر ومحتاج" اهـ.

وبعد، فهذه بعض المسالك التي ذكرها العلماء لإثبات الوحدانية، وإن أمكن إرجاع بعضها لبعضٍ ولو من وجه، ولكن ذكرناها لتتكثر وجوه الدلالة

---

(١) انظر الموضع السابق في التفسير.

وقد يتنبه القارئ من بعض صيغها لما لا يتنبه من غيرها، وتوجد مسالك أخرى مهمة ومفيدة لهذا المطلب، تركنا ذكرها هنا لكفاية ما أوردناه وزيادة، ومن رام الاستقصاء فليرجع إلى المطولات ليجد ضالته.

مسلك الوجودية في إثبات الواجب ووحدته

لما ذهب جمهور المتكلمين إلى أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات، وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء، كبياض هذا الثلج وذاك وذاك، ووجودات الأشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند المحققين منهم، كما قرر مذهبهم العلامة الجامي في الدرة الفاخرة، كان الوجود متكثرا عند المتكلمين، وكل موجود له وجوده الخاص به، والاشتراك حاصل في المفهوم العام للوجود، وهو راجع إلى الكون.

وكان حاصل مذهب الحكماء أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها. بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج، بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر والعرض المشتركين في الإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن وأقسام العرض، توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو

بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك، ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك، بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها، وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات، فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق.

قال الجامي بعد ذلك: "فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصصه المتعينة بإضافته إلى الماهيات، والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق، فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الموجودات الخاصة، والوجود الخاص عين الذات في الواجب وزائد خارج فيما سواه" انتهى.

وهذا يعني تكثر الوجود عند الفلاسفة أيضا، مع دعواهم أن حقيقة الواجب وجود مطلق يعني بشرط الإطلاق، فليس هو ماهية عرضت على الوجود، بخلاف الممكنات فوجود كل ممكن زائد على ذاته، ولا زيادة في الواجب، وليست الممكنات قائمة بعين الواجب ولا هي مظاهر ولا صور له كما عند غيرهم.

وزعم الصوفية الوجودية أن هذا المفهوم العام للوجود يجوز أن يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى، ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل، ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود.

وزعموا أن مستندهم في ذلك هو الكشف والعيان، وليس للعقل أن

يحكم ببطلان ما لا يدركه، وهذا الموقف كان رأي كثير من متقدمي الصوفية بخلاف متأخريهم الذين صاروا يحاولون اللجوء للبرهان لتأييد ما يزعمون أنهم أدركوه بالعيان.

وبناء على تصورهم فيستحيل تكثر الوجود أصلا، وتكون العوالم المشاهدة مجرد مظاهر وألبسة قامت بعين الوجود الواحد الواجب، وسيأتي لهذا مزيد بيان بإذن الله تعالى، ولكنهم يقولون لا تعدد ولا تكثر للوجودات الخاصة الممكنة إلا في الوهم ويتبعه العقل القاصر أما الحقيقة فالوجود واحد، وكل ما نراه مجرد أمور منتسبة لهذا الوجود على نحو يتبعه صيرورتها موجودات فالموجود أمر عدمي منتسب للوجود المطلق حتى عن الإطلاق.

قال صاحب الأسفار الملا صدرا (٢\٣٤١): "فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية، لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها، ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون وجودياً ولا موجوداً في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود، وأطواره وشؤونه وأنحاؤه والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها ... فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلا وأبدا، واستفادتها للوجود ليس على وجه يصيّر الوجود الحقيقي صفة لها" اهـ.

فلا وجود أصلا إلا للواجب، وكل ما نعتقده موجودا فهو مجرد خيال وقصور فهم، وما ثم إلا وجود الحق متصورا بصور ما عليه الممكنات في أنفسها، كما قال ابن العربي في الفص اليعقوبي. وحقيقة الله عند الصوفية الوجودية هو الوجود المطلق، ويستحيل تكثر الوجود كما يستحيل اتصافه بالعدم، ولذلك وعلى حد تعبير الجامي في الدرة الفاخرة ص١١: "وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق، لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنينية وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين وتقيد، فكل ما يشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد، فهو الموجود أو الوجود الإضافي لا المطلق" اهـ.

فلا حاجة عندهم لإثبات وحدة الواجب لهذا السبب، وعلى مذهبهم إيرادات كثيرة ليس الآن محل نقاشها، ولكن لا يخفى على أحد أن التسليم بما يقولون صعب بل مخالف للعقل والنقل، ولا يتصور أن نبيا ولا رسولا قال به قبلهم، ولذلك كان الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام دعوتهم لأقوامهم إلى توحيد الله تعالى، ولو كانوا يُعلّمون أقوامهم تعاليم ابن عربي لما بذلوا جهدا في إثبات الوحدانية لظهورها كما يزعم هؤلاء الوجودية.

ولو تأملت في حقيقة الأدلة القرآنية والمفاهيم المتعلقة بالتوحيد لرأيتها بعيدة جدا عما يتوهمه هؤلاء الصوفية الوجودية، فهم بعيدون عن العقل والشرع، لا يعيشون إلا في عالم من الأوهام التي اخترعها بعض كبرائهم وجرى عليها الباقون.

وقد ذكرت في بعض الكتب أن بعض أعلامهم اعترف أن سيدنا محمدا عليه الصلاة والسلام وإن كانوا يعتقدون أنه يؤمن بوحدة الوجود، إلا أنه لم يكن يعلّمها إلا لبعض خواص أصحابه كأبي بكر لا كعمر وغيره، فأغلب الصحابة كانوا قاصرين عن إدراك حقيقة معتقدهم، ولذلك كان يجاريهم على ظاهر ما يتعقلون، ويتأمل هؤلاء الصوفية الوجوديون أن يصل البشر في زمان ما إلى مرتبة يتقبلون فيها ما يزعمونه حقيقة الحق وعين الأمر. ولذلك تراهم أحيانا يعلنون وأغلب أحوالهم يسرّون عقيدتهم ويحجبونها عن أكثر الخلق ويمهدون لمذهبهم تمهيدا، ويا لهول ما سيصيب الإسلام إن كتب لهؤلاء تحقيق مذهبهم والتدرج بوعي البشر للتمهيد لإقناعهم بما يزعمون من أباطيل.

ويزعم هؤلاء أن إثبات الوجود الخاص للمخلوقات وإن كان بخلق الله تعالى نوع من الشرك لأن حقيقة الإله هو الوجود فإن أثبتنا الوجود لغيره أشركنا! وهو مجرد هوس كما ترى فالشرك إثبات أكثر من واجب للوجود لا إثبات أكثر من موجود.

ويقولون إن الله لا تتعلق قدرته أصلا بالإيجاد، فالوجود لا يتعلق به الجعل أصلا، ويستحيل عدم الوجود.

والاشتراك بين الواجب والممكن في الوجود إنما هو اشتراك في مفهوم عام هو الكون كما قلنا، وهذا لا يستلزم الاشتراك في الحقائق كما توهموا، والحكم على أمرين بالوجود لا يستلزم أبدا الحكم عليهما باشتراك الحقيقة، فهذا الاشتراك في مفهوم الوجود اشتراك في معنى عام من المعقولات الثانية التي لا

تحقق لها في الأعيان، وما كان كذلك فلا يدل على الاشتراك في الحقائق لأنه يمكن انتزاعه من المتناقضين والمتقابلين مع اختلاف حقيقتيهما.

وهذه الطائفة يلزمها أن تكون الممكنات صفات لله وصورا قائمة بذاته، وقولهم عنها إنها اعتبارية لا يدفع عنهم التشنيع لأننا نعلم أن هذه الموجودات ليست مجرد اعتبارات بل لها حقائق.

وكيف لا يستلزم هذا قيام الحوادث بالذات الإلهية؟! مذهبهم عند التأمل مليء بما يناقض العقل والشرع فضلا عن الحس، ولم تأت به الأنبياء ولا الكتب السماوية.

وفي هذا المذهب إشكالات من عدة وجوه، لسنا الآن في صدد بيانها وإنما كان القصد بيان الأصل الذي بنوا عليه دعوى وحدانية الله الذي هو الوجود الذي زعموا استحالة تكثره، ولذلك قالوا هو الواجب، أو قالوا هو واجب، ولذلك يستحيل تكثره في أي صورة أخرى واجبة كانت أو ممكنة، فاضطروا لجعل الكائنات مظاهر وصوراً للواجب، ونحو هذا الصدور الذي يضيفونه أقرب إلى الإيجاب منه إلى فاعلية الله بالاختيار. فليتأمل العاقل في أصول هذا المذهب ولوازمه قبل أن ينصّب نفسه للتصدي للدفاع عنه أو تأويل كلام أصحابه.

اعتقاد عبدة الأوثان

ذكر الإمام السمرقندي في الصحائف الإلهية نبذة عن عبدة الأوثان، قال: "عبدة الأوثان ولهم تأويلات:

أحدها: أن الناس كانوا في قديم الدهر عبد الكواكب، ثم اتخذوا لكل كوكب تمثالاً. واشتغلوا بعبادته، وكانت نيتهم توجيه تلكا لعبادات إلى الكواكب.

وثانيهما: أن أصحاب الطلسمات كانوا يرصدون الأوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الأعمال المخصوصة، فإذا وجدوا ذلك الوقت عملوا صنماً ويعظمونه، ويرجعون إليه في طلب المنافع.

وثالثها: أن قوماً كانوا يعتقدون أن الإله الأعظم نور في غاية العظمة، والإشراق، وأن الملائكة أنوار مختلفة بالصغر والكبر، فاتخذوا صنما عظيماً وبالغوا في تحسين تركيبه باليواقيت والجواهر، على اعتقاد أنه على صورة الإله، واتخذوا سائر الأصنام على صور مختلفة بالصغر والكبر على اعتقاد أنها من صور الملائكة.

ورابعها: أن طائفة قالوا: إنه ليس للبشر أهلية عبادة الإله الأعظم، فإنما الغاية القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة، والملائكة يعبدون الإله الأعظم، واتخذ كل إنسان صنماً على اعتقاد كونه مثالاً للملك الذي يدبر تلك

البلدة اشتغل بعبادته[1]" اهـ.

اعتقاد الثنوية:

قال الماوردي في أعلام النبوة[2]: "وذهب الثنوية من المتباينة إلى إثبات قديمين هما عندهم : نور وظلمة، يحدث الخير عن النور، والشر عن الظلمة.

وهذا فاسد من و جهين:

أحدهما: أن النور والظلمة لا ينفكان أن يكونا جسما أو جوهرا أو عرضا، وجميعها محدثة فدل على حدوثهما.

والثاني: أن الظلمة ليست بذات وإنما هي فقد النور عما يقبل النور، ولهذا إذا فقدنا النور في الهواء تصورناه مظلما، فلم يجز أن يوصف بقدم ولا يضاف إليها فعل" اهـ.

[اعتقاد المجوس]

قال الماوردي: "وذهب المجوس إلى أن الله تعالى والشيطان فاعلان، فالله تعالى فاعل الخير وخالق الحيوان النافع، والشيطان فاعل الشر وخالق الحيوان الضار قالوا: لأن فاعل الشر شرير، ويتعالى الله عن هذه الصفة، وجعلوا الله تعالى جسما، وإن كان قديما.

---

(١) الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي، تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح. ص٣١٣-٣١٤.

(٢) ص ٧-٨.

واختلفوا في قدم الشيطان، فقال به بعضهم، وامتنع من قدمه زرادشت، وأكثرهم.

واختلفوا في علة حدوثه: فزعم زرادشت أن الله تعالى استوحش، ففكر فكرة رديئة، فتولد منها أهرمن، وهو إبليس.

وقال غيره: بل شكَّ، فتولد الشيطان من شكه.

وقال آخرون: بل حدث عفنٌ، فتولد الشيطان من عفنه.

وهذه أقاويل تدفعها العقول.

أما جعلهم الله تعالى جسما: فدليلنا على حدوث الأجسام يمنع أن يكون الله تعالى مع قدمه جسما" اهـ.

قال السمرقندي في الصحائف: "وذهب المجوس إلى أن للعالم فاعلين: أحدهما الله تعالى وهو فاعل الخير، وخالق الحيوان النافع، والثاني: الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار، وقالوا: لأن فاعل الشر شرير، وفاعل الخير خير، والفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً شريراً معاً. وجعلوا لله تعالى جسماً، واتفقوا على كونه قديماً، واختلفوا في قدم الشيطان، فقال به بعضهم، وأنكره زرادشت، وأكثرهم.

واختلفوا في علة حدوثه [أي الشيطان]: فزعم زرادشت أن الله استوحش لما تفكر في خروج ضده عليه فتولد من توحشه أهرمن وهو إبليس، وقال غيره: بل شك فتولد الشيطان من شكه، وقال آخرون: بل حدث به عفن

فتولد الشيطان من عفنه.

تعالى الله عما يقول الظالمون، وليس لهم في هذه الأقوال ما يتمسك به لا عقلا ولا نقلا يعتد به[1]" اهـ.

قال الماوردي في الرد على المجوس: "ودليلنا على الثنوية يمنع أن يكون الشيطان معه ثانيا، وإثبات قدرته يمنع أن يكون مغلوبا، وعلمه يمنع أن يكون شاكا، أو مفكرا، وانتفاء الحزن عنه يمنع أن يكون مستوحشا، وامتناع الفساد عليه يمنع أن يكون عفنا.

وقولهم: إن فاعل الشر شرير.

قيل: خروجه عن قدرته، مثبت لعجزه، فوجب أن يدخل في عموم قدرته" اهـ.

(١) الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي، ص٣١٤-٣١٥.

اعتقادات النصارى في التوحيد

لخص الإمام الماوردي في أعلام النبوة مذاهب النصارى في التثليث والاتحاد تلخيصاً دقيقاً، حتى يصح أن يعتبر متنا يشرح، ويتخذ محورا للدرس والتحليل، فقد قال: "فأما النصارى فقد كانوا قبل أن تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى، ونبوة عيسى عليه السلام.

ثم اختلفوا في عيسى بعد تنصُّرِ قسطنطين، وهو أول من تنصر من ملوك الروم" اهـ.

من المعلوم أن الإمبراطور قسطنطين الذي كان له دور كبير في مجمع نيقية لترجيح كفة القائلين بالتثليث على الآريوسيين، وكان نتيجة هذا المجمع تقرير: ألوهية المسيح، وأنه من جوهر الله، وأنه قديم بقدمه، وأنه غير مخلوق، وهذا الإمبراطور كان وثنيا في تلك الفترة، ولم يعمَّد مسيحياً إلا على فراش الموت، أي بعد هذا المجمع بنحو اثنتي عشرة سنة، فقد بقي ككثير من أهل بلاده يجمع بين المسيحية والميل إلى الوثنية(١).

قال الماوردي: "فقال أوائل النسطورية: إن عيسى هو الله.

وقال أوائل اليعاقبة: إنه ابن الله.

وقال أوائل الملكانية: إن الآلهة ثلاثة، أحدهم عيسى.

---

(١) انظر: طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون، تأليف: أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة مصر، سنة ١٩٨٠، ص١٩-٢٠.

ثم عدل أواخرهم عن التصريح بهذا القول المستنكر حين استنكرته النفوس ودفعته العقول، فقالوا: إن الله تعالى جوهر واحد هو ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس، وإنها واحدة في الجوهرية، وإن أقنوم الأب الذات، وأقنوم الابن هو الكلمة، وأقنوم روح القدس هو الحياة.

الأقانيم عند النصارى: واختلفوا في الأقانيم:

فقال بعضهم: هي خواص.

وقال بعضهم: هي أشخاص.

وقال بعضهم: هي صفات.

وقالوا: إن الكلمة اتحدت بعيسى.

واختلفوا في الاتحاد:

فقال النسطوريه: معنى الاتحاد أن الكلمة ظهرت [في عيسى](١) حتى جعلته هيكلا، وأن المسيح جوهران أقنومان: أحدهما إلهي، والآخر إنساني فلذلك صح منه الأفعال الإلهية من اختراع الأجسام، وإحياء الموتى، والأفعال الإنسانية من الأكل، والشرب.

وقال اليعاقبة: الاتحاد هو الممازجة حتى صار منها شيء ثالث [فأقنوم الكلمة(٢)] نزل من السماء، وتجسد من روح القدس، وصار إنسانا هو المسيح، وهو جوهر من جوهرين، وأقنوم من أقنومين، جوهر لاهوتي، وجوهر ناسوتي.

---

(١) زيادة من كتاب الصحائف الإلهية، فقد كان ما ذكره في تلخيص مذاهب النصارى موافقا لما ذكره الماوردي في كتابه. انظر: ص٣١٦.

(٢) زيادة من الصحائف. ص٣١٦.

وقال الملكانية: المسيح جوهران: أقنوم واحد.

وليس لهذه المذاهب شبهة تقبلها العقول، وفسادها ظاهر في المعقول[1]"اهـ.

وقد سبق أن أوردنا خلاصة أقوال النصارى من كلام الشهرستاني والرازي، ولكنا أحببنا إيراد هذا النص هنا لكونه ملخصاً جامعا وواضحاً. لنبني عليه ما يتعلق بمسألة التوحيد عند النصارى على وجه الخصوص.

وقد ورد في كتاب طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون نقلا عن دائرة المعارف الأمريكية: "لقد بدأت عقيدة التوحيد كحركة لاهوتية بداية مبكرة جدا في التاريخ، وفي حقيقة الأمر فإنها تسبق عقيدة التثليث بالكثير من السنين. لقد اشتقت المسيحية من اليهودية، واليهودية صارمة جدا في عقيدة التوحيد"، وجاء فيها أيضا: "إن عقيدة التثليث التي أقرت في القرن الرابع الميلادي لم تعكس بدقة التعليم المسيحية الأول فيما يتعلق بطبيعة الله، لقد كانت على العكس من ذلك، انحرافا عن هذا التعليم ولهذا فإنها تطورت ضد التوحيد الخالص[2]" هـ.

وورد فيه أيضا أن الآريوسية لم تكن تثليثاً لأنهم يعتقدون أن المسيح أقل من الآب، ولم تكن توحيداً محضاً أيا لأن المسيح ليس مجرد إنسان، بل

(١) أعلام النبوة، الماوردي، ص٩. وانظر أيضا: الصحائف الإلهية لشمس الدين السمرقندي، ص٣١٥-٣١٦، فهو قريب جدا مما ذكره الماوردي كما ألمحنا.

(٢) طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون، تأليف: أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة مصر، سنة ١٩٨٠، ص٩-١٠.

هو وضع متوسط بين هذا وذاك[1]. وعلى أقل تقدير فإنهم لم يكونوا يقولون بتأليه المسيح، ولكن ينسب إليهم أنهم يقولون إن المسيح أرقى المخلوقات به خلق الله كل شيء، والله خلقه من العدم، والإله واحد هو الأزلي وحدَه، والابن جوهر مختلف تماما عن الآب، وليس له طبيعة إلهية، وكانت أغلب كنائس مصر في تلك الفتة آريوسية ومعارضة للتثليث ولم يسلموا مباشرة بنتائج مجمع نيقية الذي قرره تأليه المسيح.

وجاء في كتاب قوانين المجامع المسكونية أن مجمع نيقية عقد في يوم الثلاثاء ٢٠ مايو سنة ٣٢٥م في عهد الإمبراطور قسطنطين الكبير (٣٠٦-٣٣٧م)، للنظر في بدعة آريوس، وكان عدد الآباء في هذا المجمع ٣١٨ أُسقُفاً. وكان منهم البابا ألكسندروس الأول (٣١٢-٣٢٨م) بطريرك الإسكندرية التاسع عشر، بصحبة رئيس شمامسته أثناسيوس الرسولي (٣٢٨-٣٧٣م)، وأيضاً القديس هوسيوس (٢٥٧-٣٥٧م) أُسقُف قرطبة (إسبانيا) الذي ترأس جلسات المجمع. وحضر أريوس مع مشايعيه في الجانب المعارض، وكان أقوى المؤيدين له الأُسقف يوسابيوس النيقوميدي صديق أريوس القديم.

وكان خلاصة رأي أريوس في الآب والابن، "أن الله لم يكن أبا في كل حين، بل كان هناك وقت حين كان الله وحده، ولم يكن أبا بعد، بل صار أبا فيما بعد. وعن الابن قال أريوس: إنه مخلوق من العدم، فلم يكن موجودا قبل أن يخلق، وأن القوى المخلوقة كثيرة منها المسيح، وأن حكمة الله

---

(١) طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون، ص١١.

لا تولد، وليس لها بداية، وأن الابن قابل للتغيير، وان الآب غير مدرك وغير منظور للابن، بل إن الابن لا يعرب حتى طبيعته هو، وأنه توجد ثلاث طبائع، وأن المسيح من طبيعة أخرى غير طبيعة الآب، فهو من نفس طبيعة الملائكة، وأن الكلمة ليس إلها حقيقياً، وحتى إن كان يدعى إلها، لكنه ليس إلها حقيقياً، ...أما بخصوص أن الابن واحد مع الآب في الوحدانية، وأن من رأى الابن فقد رأى الآب، فذلك ليس بحسب الجوهر، وإنما هو مجرد توافق المبادئ والتعاليم[1]" اهـ

وجاء في كتاب قوانين المجامع المسكونية أنه تمَّ تقديم قاعدة الإيمان التي كانت كنيسة أورشليم تلقنها للموعوظين وقت المعمودية، وهي: [نؤمن بإله واحد، الله الآب ضابط الكل، خالق كل شيء، ما يرى وما لا يرى، ونؤمن برب واحد يسوع المسيح كلمة الله، إله من إله، نور من نور، حياة من حياة، الابن الوحيد بكر كل خليقة، مولود من الآب قبل كل الدهور، الذي به خلق كل شيء، وتجسد لأجل خلاصنا]. ورغم أن قانون إيمان كنيسة أورشليم صحيح من جهة إيمان الكنيسة الجامعة، لكنه لا يعطي جواباً محددا عن علاقة البن بالآب، وهو المحور الرئيسي الذي بسببه انعقد هذا المجمع، فكان أن أضيف اصطلاح الهوموؤسيوس الذي يعني :[مساو في الجوهر لـ]، أو [من ذات جوهر الـ] وهو التعبير الذي حاصر الأريوسيين وكشف خداعهم،

---

(١)قوانين المجامع المسكونية، الراهب أثناسيوس المقاري (راهب من الكنيسة القبطية)، مطبعة النوبار ط١ ٢٠١٣م. ص٢٧-٢٨.

إذ كانوا يؤمنون بعقيدة تدني الابن عن الآب، وهو التعليم الذي تأصل في مدرسة أنطاكية، بقيادة لوكيانوس الأنطاكي، ومن ثمَّ حاول الأريوسيون استبدال اصطلاح الهوموؤسيوس باصطلاح آخر هو هوميؤسيوي والذي يعني: [مشابه في الجوهر لـ] ولكنه رفض من آباء المجمع(١)" اهـ.

ونقل عن أوريجانوس في كتاب المبادئ قوله: "إن الابن مشترك مع الآب في الجوهر، أوسيًّا، لأن ما ينبثق أو يولد من الجوهر، هو مساوٍ له وواحد معه (هوموؤسيوس) بكل تأكيد(٢)" اهـ. وكلمة أوسيًّا تعني الجوهر أو الكيان being أو الوجود الحقيقيّ البسيط غير المحدود، وهي في الإنجليزية essence من الأصل اللاتيني essentia.

ثم قال مؤلف الكتاب: "وترجمة الاصطلاح اليوناني هوموؤسيوس في اللغة العربية إلى [مساوٍ في الجوهر لـ] لا تفيد بدقة ما يعنيه هذا الاصطلاح اليوناني عن علاقة الابن بالآب، لأن المساواة أو التساوي في اللغة العربية تعني حتما التساوي بين شيئين أو شخصين، حتى لو كان تساويهما مطلقاً، ولكن الابن هو من نفس جوهر الأب، فهو والأب واحد، فمساواة الابن لآب في الجوهر لا تعني أن جوهر البن يساوي تماما جوهر الآب، بمعنى وجود جوهرين في الله،

---

(١) انظر: قوانين المجامع المسكونية، ص٢٩-٣٠، وقد ذكرت هذه التفاصيل هنا لنري حرص المسيحيين في المذهب الذي ساد على تأكيد ألوهية المسيح وأنه مساوٍ لله تعالى في الجوهر والحقيقة. فعقيدتهم في أصلها بحسب ما يرتضونها فيها إشكال من هذه الجهة.

(٢) قوانين المجامع المسكونية، ص٣١.

لأن الله جوهر واحد في ثلاثة أقانية، وكون الابن هو صورة الآب ورسم جوهره، يعني أنه من ذات جوهره[1]" اهـ.

إذن المناقشات في هذا المجمع كانت إلى هذه الدرجة من التفصيل، وكان المسيحيون المجتمعون يقصدون تماما ما ذهبوا إليه من ان المسيح إله من إله، ولذلك كان يعبر عنه بأنه مولود غير مخلوق، وأن طبيعته مساوية لطبيعة الإله، ويرفضون ما كان أريوس يقرره من أنه مخلوق وأن طبيعته وحقيقته لا تساوي حقيقة الإله بل إنه لا يعرف حقيقة الله تعالى، كغيره من المخلوقات، فهذا كله مرفوض عند المسيحيين.

وكلامهم في هذا غير معقول ولا مضبوط، إذ في الوقت نفسه الذي يقولون فيه إنه مولود من الإله أو الآب، يقولون إنه نفسه، وفي الوقت نفسه الذي يثبتون له جوهراً خاصاً، يقولون إنه نفس جوهر الآب! ثم يستعملون كلمة ثلاثة أقانيم التي يوجد فيها إشكال أصلاً، فهم يوضحون ما في توصيفاتهم باصطلاحات فيها إشكالات، ولكن عقيدتهم تشي بوضوح بالتثليث وتكثير الآلهة وفي نفس الوقت يحاولون توصيف هذا التثليث بأنه توحيد، ربما لشعورهم الواضح بأن التثليث المفيد لتكثر الآلهة ينافي العقل، وهم يترفون بذلك كما قلنا.

وورد في كتاب خلاصة اللاهوت للأب مكاريوس مطران موسكو: "إن حقيقة انبثاق الروح القدس من الآب تداولتها الكنيسة منذ نشأتها، كما يتضح

---

(١) قوانين المجامع المسكونية، ص٣٢.

من قوانين الإيمان اتي كانت مستعملة في الكنيسة. جاء في قانون القديس غريغوريوس العجائبي الذي كان شائعاً في كنيسة قيصرية الجديدة لتعليم الشعب: (والروح القدس واحد منبثق من الآب وبه يظهر أي للناس)، وجاء في القانون الذي كان شائعاً في الكنيسة حسب شهادة القديس أيفانيوس من المجمع الأول حتى آخر سنة ٣٧٣ لتعليم الموعوظين: (نؤمن بالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الآب الذي هو مع الآب والابن مسجود له وممجد)، من تعاليم المجامع المسكونية، ففي المجمع الأول دخل فيلسوف وسأل الآباء عن إيمانهم بالألوهية فنهض إذ ذاك ليونتيوس أسقف قيصرية وباسم جميع الآباء أجابه: "تمسك بألوهية واحدة للآب الذي ولد الابن بطريقة لا تفسَّر وللابن المولود منه، وللروح القدس المنبثق من الآب، وهو خاصة الابن[(١)]"اهـ، وقال في ص٨٤: "واعلم أيها القارئ اللبيب أن مولودية ابن الله كانت أزلية أبدية لا بداية لها، ولا نهاية لها، ولذا فالآب نفسه قال للابن: "إني قبل كوكب الصبح ولدتك" [مز ١٠٩:٣]، مشيراً إلى أن الولادة كانت أزلية قبل كل الدهور، وقال ايضاً "أنا الآن ولدتك" [مز ٢:٧] مشراً إلى أنه ولده الآن أي أبدياً حيث لا ماضي ولا مستقبل، أن الابن وإن ولد من الآب فلا زال مع الآب لم يفترق عنه أي أنه ولد ويولد على الدوام دون افتراق، ولذا فقال في الكتاب: "إن الابن كائن في حضن الآب" [يو ١٨:١]، باقٍ لابث فيه [يو ٣٨:١٠]" اهـ، وعن فعل الخلق قال: "اعلم أن فعل الإبداع نسب إلى

---

(١)انظر: خلاصة اللاهوت العقائدي، مكاريوس (١٨١٧-١٨٨٢م)، مطران موسكو، ص٨٧.

الله: الآب والابن والروح القدس معاً، فنتج والحالة هذه أن الأقانيم الثلاثة في الألوهية باشروا أمر خليقة الكون[1]" اهـ.

ويحاول بعض المسيحيين المعاصرين إعادة تفسير الوحدانية التي يزعمونها لله الجامع للأقانيم الثلاثة مع كون بعضها مولودا من بعض، باستعارة بعض المفاهيم الفلسفية أو بعض المفاهيم لوحدة الوجود، التي تحاول الجمع بين الوحدة المطلقة في مرتبة الوجود المطلق عن أي مظهر وتعين ورسم، وبين قيام جميع المظاهر في الذات بصورة تعينات أو مظاهر، فيقول عوض سمعان: "بما أنه لا يراد بوحدانية الله الجامعة أنه واحد في تعينه، وجامع أيضا في تعينه، بل يراد بها: أنه واحد في جوهره، وجامع في تعينه[2]"، ويقصد بالتعين المظاهر والصور، ولكن ما يحاول تقريب عقيدتهم بناء عليه، من إرجاع الأقانيم إلى مجرد تعينات ولو اعتبارية كما في بعض استشهاداته، لا يفيد، فقد قال في ص١١٦: "اصطلح معظم فلاسفة المسيحيين في الأجيال الأولى على تسمية هذه التعينات بالأقانيم، والمفرد أقنوم، والأقنوم أو القنوم كلمة سريانية يطلقها السريان على كل من يتميز عن سواه، على شرط ألا يكون مما شُخص وله ظل، ولذلك فإنه يراد بالأقنوم التعين[3]" اهـ، لا ينفع من وجهة نظري لأن هذه التعينات التي يظهر بها الله في نظر ابن عربي، ليس آلهة عنده، ولا يصح ان تكون كذلك، ولا هي مولودة بحسب التعبير المسيحي الذي نقلناه عنهم، بل

---

(١) خلاصة اللاهوت العقائدي، ص٩٣.

(٢) كتاب: الله في المسيحية، عوض سُمعان، (١/١١١).

(٣) الله في المسيحية، عوض سمعان، ص١١٦.

هي حادثة وليست من حقيقة الإله أصلا، بخلاف ما يزعمه النصارى في المسيح كما تبين. وبالتالي فمحاولته استجلاب بعض النصوص عن ابن عربي وغيره ليقرب مفهم التثليث ويجره ولو بتعنت إلى الوحدانية لا يفيده. ولا يفيده أيضا أن يقول إن ما يقرره النصارى في باب الابن والروح القدس هو بعينه ما يقول به المسلمون في صفات الله تعالى الزائدة، فشتان ما بين القولين كما لا يخفى على عاقل.

وقال: "فكلمة الأقانيم تختلف عن كلمة الأشخاص من ناحيتين رئيسيتين:

١-إن الأشخاص هم الذوات المنفصل أحدهم عن الآخر، أما الأقانيم فهم ذات واحدة هي ذات الله.

٢-إن الأشخاص وأن كانوا يشتركون في الطبيعة الواحدة، إلا أنه ليس لأحدهم ذات خصائص أو صفات أو مميزات الآخر، أم الأقانيم فمع تميز أحدهم عن الآخر في الأقنومية، هم واحد في الجوهر بكل صفاته وخصائصه، ومميزاته، لأنهم ذات الله الواحد(١)" اهـ.

فأنت تراه يحاول بكل طاقته المحافظةَ على الوحدانية للإله بكلامه هذا، ولكن ما يفهم من الأقانيم وما يعطونه لها من تفسيرات ووظائف مخالف لما يزعمه في كلامه عن الوحدانية. ويزعم أن تفسيره للوحدانية وإن كان يسمو فوق العقل إلا أنه لا يتعارض معه، قال: "إن أمام القول بأن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة، لا يجد العقل مجالا للاعتراض، وإن اعترض بشيء،

---

(١)الله في المسيحية، عوض سمعان، ص١١٧.

فلا يمكن أن يقول سوى أن هذا الموضوع يسمو فوق إدراكه، ونحن من جانبنا نوافق على حكمه هذا كل الموافقة لأن الله عجيب في ذاته، ولا يمكن الإحاطة به إطلاقاً[1]"، وبناء على ذلك يقرر أن: "حقيقتا وحدانية الله وعدم وجود تركيب فيه، لا تتعارضان مع حقيقة كونه ثلاثة أقانيم، بل تتوافقان كل التوافق[2]" اهـ. وهل يتوافق عدم التركيب مع القول بأن المسيح جوهر مع الله تعالى، تولد منه؟ لو كان المسيح عندهم مجرد صفة لله، فمع فساده، يمكن أن يقال إنه لا يتعارض مع التركيب، أما مع القول بجوهريته فكيف؟

وقال: "وأول استعمال للفظة التثليث كان في القرن الثالث بعد الميلاد، وهي باللغة اليونانينية ترياس، ومعناها كما يقول أساتذة اللغة اليونانية واحد وثلاثة، فكلمة واحد يشار بها إلى جوهر الله، وكلمة ثلاثة يشار بها إلى أقانيمه[3]" اهـ.

وأما قوله بعد ذلك: "لو كان المراد بالتثليث أن هناك ثلاثة آلهة، أو إلهين ثانويين مع الله، لكان هناك مجال للطعن في صحة التثليث، لأنه يكون في هذه الحالة إشراكاً، لكن الأمر ليس كذلك، لأن المراد به هو أن الله الذي لا شريك له هو بعينه ذات الأقانيم الثلاثة، وأن هؤلاء الأقانيم الثلاثة هم بعينهم ذات الله الذي لا شريك له، لأنهم لم يخرجوا عن كونهم تعينات اللاهوت أو

---

(١) الله في المسيحية، ص١١٩.
(٢) الله في المسيحية، ص١٢٥.
(٣) الله في المسيحية، ص١٥٤.

الله واحد ووحيد، لا ينقسم أو يتجزأ على الإطلاق، لذلك فالتثليث لا يتعارض مع وحدانيته، بل يتوافق معها كل التوافق(١)" اهـ.

ولو كان الأمر كذلك لهان الخَطْبُ، ولكن مع قول كثير من المسيحيين إنّ المسيح إله من إله، وإنَّه تولد من الإله الآب، وإن له نفسَ الطبيعة، فكيف نتعقل أنه مجرد تعين من التعينات، هذا مع كون تفسيره بمجرد تعين فيه ما فيه من إشكالات لا تتوافق مع وظائفه ولا مع خصائصه المحكية عنه في الإنجيل. ولا مع تجسده وآلامه ونسبة الخلق إليه، وكون الله خلق منه كل شيء، وغير ذلك.

بعض المذاهب المسيحية في التثليث والتوحيد:

ذكر بطرس سمعان مجموعة من المذاهب المسيحية في التثليث يحسن بنا إيرادها هنا، وإن كان بعضها قد أوردها بعض علمائنا المتكلمين قديماً.

أولا: الموزكيون

وقد كانوا في القرن الثالث، قالوا: الله أقنوم واحد، ولكنه ثلاثة بالتجليات، فهو آب باعتبار أنه قدر الخلاص، وابن باعتبار أنه تجسد وتمم الخلاص، وروح قدس باعتبار أنه في قلوب الناس ليتمتعوا بهذا الخلاص. وقال سابليوس: "الآب والابن والروح القدس ليسوا أسماء أقانيم، بل أسماء ظهورات لأقنوم واحد سمي الآب لأنه الخالق، والابن لأنه الفادي، والروح القدس لأنه المقدِّس"، وعموماً نفوا كونهم ثلاثة أقانيم.

---

(١) الله في المسيحية، ص١٥٦.

وردَّ عليهم بأنهم اعتمدوا رأي الفلاسفة في وحدانية الله المطلقة، وأنه لو كانت هذه هي الوحدانية التي يتصف بها لما أمكن الاتصاف بأي صفة إيجابية، ولما قامَ بعمل دون أن يتعرض للتطور والتغير، وهذا لا يتفق مع كماله وثباته. ومن له وحدانية مطلقة لا يمكن أن يتصف بمظاهر متعدد.

يريد أن الوحدانية إذا ثبتت لله فيستحيل عليه أن يقوم بفعل دون أن يحدث في نفسه حادث، وهذا المراد بالتطور والتغير، ولذلك يقولون بالوحدانية الجامعة التي يقولون بها! وكلامه هذا باطل، فمن أين يجب مع اتصاف الله تعالى بالصفات الوجودية أن تقوم الحوادث في ذاته إذا قام بأي فعل وخلق أي مخلوق، ومع الاتصاف بالصفات يقدر الإله على فعل أفعال مختلفة متنوعة، ولكن التلبس بالمظاهر الحادثة باطل مطلقا على الإله. وفضلا عن ذلك فأفعال الله تعالى لا يشترط لها آلة ولا واسطة، بل مجرد إرادته كاف ليتحقق الفعل، ولا يستلزم ذلك تغيراً في الذات.

ثانياً: مذهب بولس أسقف ساموسطا في القرن الثالث

قال: الكلمة والروح صادران من الله أزلا، وقال أريوس: الآب وحده هو الإله الأصلي الواجب الوجود، أما الابن والروح القدس فهما كائنان خلقهما الله في الأزل، ليكونا وسيطين بينه وبين العالم، وهما مشابهان له في الجوهر، لكن ليسا واحداً معه". وقال أموري دي بين في القرن الثالث عشر: الأقانيم الثلاثة ليست هي الله، بل هي كائنات سامية خلقها الله أزلاً، لتقوم بتنفيذ أغراضه.

وردَّ عليهم من وجهة نظره في الوحدانية الجامعة: "أنهم اعتبروا وحدانيته وحدانية مطلقة، ثم أسندوا إليه خلق كائنين أو ثلاثة في الأزل، وبذلك أسندوا إليه التغير والتطور، إذ يكون بناء على اعتقادهم قد دخل بالخلق في علاقة لم يكن لها أساس في ذاته أصلاً، ولذلك فآراؤهم ليس لها نصيب من الصواب(١)". ويرد على ردِّ ما ذكرناه سابقاً.

ثالثا: مذهب نسطور في القرن الخامس

قال: "الآب هو الوجود، والكلمة هي العلم، والروح القدس هو الحياة، والعلم ليس شيئاً سوى الوجود عالماً، والحياة ليست شيئا سوى الوجود حياً أو عاملاً، ولذلك فإنهم ليسوا أقانيم، بل هم أقنوم واحد هو الأب أو الله".

وردَّ عليه: "اعتبر نسطور وحدانية الله وحدانية مطلقة، ثم أسند إليه العلم والحياة، أو العلم والعمل وهذا خطأ كما مرَّ بنا، لأن القائم بوحدانية مطلقة لا يتصف بصفة إيجابية، ولا يقوم بعمل دون أن يتعرض للتغير والتطور، والله لا يتغير ولا يتطور، كما جعل صفات الله هي عين ذاته وهذا خطأ أيضاً(٢)"، يبدو أن كثيرا من النصارى المتقدمين كانوا غافلين عما يسميه المؤلف بالوحدانية الجامعة، وكيف يكون ذلك وهو يقول إنها أصل المسيحية التي لا تصح إلا بناء عليه.

---

(١)الله في المسيحية، ٢٢٤٦.

(٢)الله في المسيحية، ص٢٤٦.

رابعاً: مذهب ألتريثيستيون في القرن السادس

يقول: للأقانيم ثلاث طبائع تختلف إحداها عن الأخرى كل الاختلاف، وقال روسلان في القرن الحادي عشر: في الله من الجواهر بقدر ما فيه من أقانيم.

وردَّ عليهم: أن هذا يستلزم التركيب من ثلاثة جواهر أو طبائع، وهذا يستلزم كونه معرضا للنزاع الداخلي بينه وبين نفسه(١)، وهذا لا يليق بالله.

خامساً: مذهب جون سكوت في القرن الثالث عشر

يقول: الله مبدأ ووسط وغاية، والوسط مزدوج فتنقسم بذلك الطبيعة الإلهية إلى أربع طبائع، فأولا: الله من حيث هو مبدأ الأشياء هو الآب أو الطبيعة غير المخلوقة الخالقة، وهو ذات لا تمايز فيها بسيطة، ولا تضاف إليها صفة إلا مع كلمة فوق. وثانيا: الله من حيث هو وسط تقوم الموجودات فيه وتتحرك به، هو من جهة الابن أو الطبيعة المخلوقة الخالقة، أو الكلمة الصادرة عن الله الحاوية مُثُل الأشياء وعللها الأولى، في أكمل بساطة واتحاد، ومن جهة أخرى. أو ثالثا: هو الروح القدس أو الطبيعة المخلوقة غير الخالقة، أو العالم متحققا خارج الله. ورابعا: الله من حيث هو غاية ترجع إليه الموجودات، هو الطبيعة غير المخلوقة.

ورد عليه "بأن كلامه هذا مبني على أن وحدانية الله وحدانية مطلقة،

---

(١) انظر ص٢٤٧.

وأسند إليه طبائع مختلفة واعتبر العالم من طبائعه وكل ذلك باطل[1]".

أقول: وهذا المذهب أسخف من أن يناقش أصلا، ومن الظاهر أنه من نتائج الحيرة الواقعة بين أساطين النصارى في تفسير مرادهم بالابن والروح القدس، والأقانيم وكيف أن المسيح هو الذي خلق الله تعالى العالم به، إلى غير ذلك من أقاويلهم الباطلة.

سادسا: مذهب جيوم في القرن الثالث عشر

قال: الابن يولد حينما يرى الله على أي نحو أنه سيخلق الأشياء وينظمها، والروح ينبثق حينما تمتد الإرادة الإلهية من القدرة والحكمة إلى الخلق والتدبير، فهو تثليث بالنسبة إلى العالم لا بالنسبة إلى الله.

وردَّ عليه: بأن هذا مبني على التوحيد بوحدانية مطلقة، واعتبر الابن كائنا يصدر عن الله ليعبر عن أفكاره وبذلك يكون قد أسند إلى الله التطور والتغير، وهذا لا يصح ولا يتناسب مع كماله الثابت.

سابعا: مذهب إيمانويل كانط

قال: الآب والابن والروح ثلاث صفات أساسية في اللاهوت وهي القدرة والحكمة والمحبة، أو ثلاث فواعل هي الخلق والحفظ والضبط.

ورد عليه بأن كانط لما اعتبر وحدانية الله مطلقة، أسند إليه بعض الصفات ولم يدر بخلده أن اتصاف الله وقيامه بأعمال يدل على أن وحدانيته

---

(١) الله في المسيحية، ص٢٤٧.

هي وحدانية جامعة مانعة[1].

أقول: هو يتخذ مفهوم الوحدانية الجامعة ضابطا وهو يحتاج إلى ضبط كما وتأمل كيف يكون أمثال كانط غافلين عن مبدأ عظيم يزعمونه في العقيدة النصرانية كالوحدانية الجامعة.

ثامناً: مذهب سويدنبيرج في القرن التاسع عشر

قال: يطلق الثالوث على المسيح وحدَه فلاهوته هو الآب، ولاهوته المتحد بناسوته هو الابن، ولاهوته الصادر عنه هو الروح القدس.

الردّ: لما جعل وحدانيته وحدانية مطلقة، وأسند إليه الصدور جله بذلك معرضا للتفكك والانفصال، وكل ذلك باطل[2].

أقول: كل هذه المذاهب الصادرة عن مشاهير من المسيحيين وفلاسفة معروفين تدلُّ على أن مذهبهم الذي يزعمونه من الوحدانية الجامعة المانعة أمر غير معروف لديهم، لا متميز بذاته بل يحتاج إلى ضبط وتوضيح.

وجملة آرائهم تدل على ضحالة أفكارهم اللاهوتية وعدم العمق فيها مع عدم اتساقه مع الأدلة العقلية والأسس البديهية التصور، وعدم قدرتهم على الجمع بين الأدلة والبراهين وبين ما تدل عليه تفسيراتهم ونصوصهم المقدسة. وهذا أساس ركاكة أقوالهم وضعفها.

---

(١) الله في المسيحية، ص٢٤٨.

(٢) الله في المسيحية، ص٢٤٨.

ومن الأقوال التي صدرت عن بعض أكابر النصارى مثل قول أوريجانوس: "نؤمن بإله واحد هو الآب والابن والروح القدس"، وقول ديونيسيوس: "الآب والابن والروح القدس هم الله، ولأن الله لا ينقسم أو يتجزأ على الإطلاق، لذلك لا ينفصل أقنوم عن الآخر بأي حال من الأحوال"، وقول غريغوريوس في القرن الرابع: "إذا ذكرنا الله، فإنما نريد الآب والابن والروح القدس معاً، لأنهم ذات الله" وقال: "وحدة كل أقنوم مع الآخر لا تميز عن وحدته مع ذاته في شيء، لأن الأقانيم هم الله الواحد"، وقول أثناسيوس: "إن كل أقنوم غير الآخر، لكن الأقانيم الثلاثة معاً هم الله الواحد، لأن جوهرهم وهو اللاهوت واحدٌ"، وقال: "ليس في الثالوث أول أو آخر، ولا أكبر أو أصغر، فالآب هو الله، والابن هو الله، والروح القدس هو الله، وكلهم هم الله(١)".

أقول: مع كل هذه الأقاويل المنقولة عن كبرائهم ومشاهيرهم، لا يمكن أن يتم تفسير التركيب الظاهر من المفاهيم والمصدوقات التي تدل عليها ألفاظ الأقانيم والوظائف التي أسندوها إليها، ولا يمكن أن يتم الاقتناع بالوحدانية المذكورة مع مقولة التولد والتشخص بصورة المسيح والآلام التي تعرض لها، وموته، وكونه بروحه وجسده إلها كاملا وغير ذلك من المقولات.

---

(١)انظر في ذلك كله ما نقله عنهم عوض سمعان في كتاب الله في المسيحية، ص٢٥٠-٢٥١.

بعض المناقشات لأصول مذاهب النصارى

بعد أن أورد الجويني مذهب النساطرة منهم، ردَّ عليهم فقال: "ليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتيها من الإسلاميين، والحال مثل التحيز للجوهر، وهو حال زائدة على وجود الجوهر، ولا تتصف بالعدم ولا بالوجود، ولكنها صفة وجودٍ، والأقانيم حالة محل الأحوال عند النصارى" اهـ.

وقال: "زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح وتدرعت بالناسوت منه، واختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت فزعم بعضهم أن المعنيّ به حلول الكلمة في جسد المسيح، كما يحل العرض محلَّه، وذهبت الروم إلى أن الكلمة مازجت جسمَ المسيح وخالطته مخالطة الخمر اللبن" اهـ

ثم قال: "ونقول لهم: إذا ادعيتم أن الكلمة تدرعت بالمسيح، وفسرتموه بالحلول قيل لكم: العلم المسمى كلمة هل يفارق الجوهر أم لا؟ فإن زعموا أنه يفارقه لزمهم منه أن يقولوا: لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان متدرعا بالمسيح، وهذا ما يأبونه، وإن زعموا أن أقنوم العلم لم يفارق الجوهر استحال مع ذلك حلوله في جسد المسيح عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول، فإنه يستحيل حلول عرض في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر، فإذا امتنع ذلك في العرض فَلأَنْ يمتنعَ ذلك في الخاصية التي تتنزل منزلة صفات النفس أولى، ولو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح لجاز أن يتحد الجوهر نفسه

بالمسيح، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر بالناسوت" اهـ.

وردَّ على الروم منهم في الاختلاط على نحو الرد على القائلين بالحلول، وأنهم كيف يقولون بحلول الخاصية الإلهية في جسد المسيح، وهذا أبعد من استحالة الحلول والاتحاد في الأجسام والأجرام.

ثم سألهم سؤالا وارداً على جميع فرقهم: "ثم من مذهبهم أن الأقانيم آلهة، والنصارى مع اختلاف فرقها مجتمعون على التثليث، فنقول لهم: كل أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود على حياله، فكيف يتصف بالإلهية ما لا يتصف بالوجود" اهـ، وقال: "ثم أطبقت النصارى على ان المسيح إله، وأطبقوا على أنه ابن الإله، واتفقوا على أنه ناسوت ولاهوت، وهذه مناقضات، فإن إطلاق اسم الإله يمحض حكم الإلهية، وليس المسيح إلها محضاً. ثم أطبقوا على أنَّ المسيح صلبَ، ولما روجعوا قالوا: المصلوب الناسوت، والناسوت المحضُ ليس هو المسيح(١)"اهـ.

واعترض عليهم الإمام الجويني في الإرشاد بأنه لم اقتصرتم على ثلاثة أقانيم: الوجود الذي تفسرونه بالآب، والحياة التي تفسرونها بروح القدس، والعلم الذي تقولون إنه الكلمة أو الابن، على رأي بعضكم، ولم أخرجتم القدرة عن أن تكون أقنوماً أيضاً، وبقية الصفات كالحياة، ولا يجدون إلا التحكم.

ولما تدرَّعت الكلمة بالمسيح وقلتم إن هذا هو الحلول والاتحاد، فهل

(١) انظر ذلك كله في الإرشاد للإمام الجويني، ص١٠٠-١٠٣.

فارق العلم الآبَ، وهو ما يأبونه، وإن لم يفارقه استحال حصوله في المسيح عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول، فإنه إن امتنع مفارقة العرض للجوهر، كان امتناع مفارقة خاصية للإله بمنزلة صفات النفس أولى.

وإذا اتحدت الكلمة التي هي العلم بالمسيح، فهلّا اتحد به روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن مِنْ حُكْمِ العلم أَنْ لا يفارِقَ الحياة، وكلُّ ذلك يوضح خبط النصارى.

قال الإمام الماوردي في أعلام النبوة: "أما قولهم: إن الله تعالى جوهر، فقد دللنا على حدوث الجواهر، فاستحال أن يكون القديم جوهرا.

وأما قولهم: إنه ثلاثة أقانيم، فإن جعلوها أشخاصا، وقالوا بالتثليث، وامتنعوا من التوحيد، وقد دللنا على أن القديم واحد.

وإن جعلوا الأقانيم خواص وصفات لذات واحدة، فقد جعلوه أبا وابنا من جوهر أبيه، فشركوا بينهما في الجوهر الإلهي، وفضلوه على الأب بالجوهر الإنساني، فلم يكن مع اشتراكهما في الجوهر الإلهي أن يتولد من الأب بأولى أن يتولد منه الأب، مع تفضيله بالجوهر الإنساني.

وكيف يكون قديما ما تولد عن قديم؟

وإنما ظهرت منه الأفعال الإلهية لأنها من قبل الله تعالى إظهاراً لمعجزته وليست من فعله: كفلق البحر لموسى عليه السلام، وليس ذلك من إلهية موسى.

وقولهم: جوهر لاهوتي، جوهر ناسوتي، فناسوت المسيح كناسوت غيره من الأنبياء، وقد زال ناسوته فبطل لاهوته(١)" اهـ.

وقال السمرقندي في الصحائف الإلهية: "وإنما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات، لأنه جاء في عدة مواقع من الإنجيل ذكر الله تعالى بلفظ الأب، وذكر عيسى بلفظ الابن، وذكر الاتحاد والحلول، منها ما جاء في إنجيل يوحنا في الصحاح الرابع عشر هكذا: "يا فيليفوس(٢) من يراني ويعايني فقد رأى الآب، فكيف تقول أنت أرنا الأب، ولا تؤمن أني بأبي، وأبي بي، وإن الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي، بل من قبل أبي الحالّ في هو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل. آمن وصدق أنني بأبي، وأبي بي(٣)". هذا لفظ

---

(١) أعلام النبوة، ص١٠.

(٢) في الترجمة الحديثة: يا فِلِبُّس.

(٣) وهاكم النصّ من الترجمة المعاصر للكتاب المقدس من إنجيل يوحنا: "٥ قال له توما: يا سيد، لسنا نعلم أين تذهب، فكيف نقدر أن نعرف الطريق، ٦ قال له يسوع: أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي، ٧ لو كنتم قد عرفتموني لعرفتم أبي أيضا. ومن الآن تعرفونه وقد رأيتموه، ٨ قال له فيلبس: يا سيد، أرنا الآب وكفانا، ٩ قال له يسوع: أنا معكم زمانا هذه مدته ولم تعرفني يا فيلبس الذي رآني فقد رأى الآب، فكيف تقول أنت: أرنا الآب، ١٠ ألست تؤمن أني أنا في الآب والآب في؟ الكلام الذي أكلمكم به لست أتكلم به من نفسي، لكن الآب الحال في هو يعمل الأعمال، ١١ صدقوني أني في الآب والآب في، وإلا فصدقوني لسبب الأعمال نفسها، ١٢ الحق الحق أقول لكم: من يؤمن بي فالأعمال التي أنا أعملها يعملها هو أيضا، ويعمل أعظم منها، لأني ماض =

الإنجيل المنقول إلى العربية المتداول عندهم.

وليس هذا بتقدير عدم التحريف والتغيير قطعيا على ما ظنوه لجواز أن الله تعالى سماه ابنا تشريفاً كما سمى إبراهيم خليلا تشريفاً، ولأن من كان متوجها إلى شيء مقيما عليه يقال له ابنه، كما يقال: أبناء الدنيا، وأبناء السبيل، فجاز أن تكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه في أكثر أحواله شطر الحق، واستغراقه أغلب الأوقات في جناب القدس، وجاز أن يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في بيان طريق الحق، وإظهار كلمة الصدق كما يقال: أنا وفلان واحد في هذا القول.

وجاز أن يكون من معنى الحلول: حلول آثار صنع الله من إحياء الموتى، وإبراء المرضى. ومما يؤكد ذلك أنه جاء في الصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا حيث دعا للحواريين هكذا: "كما أنت يا أبي بي، وأنا بك، فليكونوا هم أيضا نفسا واحدا ليؤمن أهل العالم بأنك أنت أرسلتني، وأنا فقد استودعتهم المجد الذي مجدتني به، ودفعته إليهم ليكونوا على الإيمان واحداً كما أنا وأنت أيضا واحد، وكما أنت حال فيّ كذلك أنا فيهم ليكونوا كما لهم واحداً(١)".

إلى أبي، ١٣ ومهما سألتم باسمي فذلك أفعله ليتمجد الآب بالابن، ١٤ إن سألتم شيئا باسمي فإني أفعله".

(١) نورد النصّ كما هو في الترجمة المعاصرة: "١٧: ٧ و الآن علموا أن كل ما اعطيتني هو من عندك، ١٧: ٨ لأن الكلام الذي اعطيتني قد أعطيتهم وهم قبلوا وعلموا يقينا اني خرجت من عندك وآمنُوا انك أنت أرسلتني، ١٧: ٩ من أجلهم أنا أسال لست أسال من أجل العالم بل من أجل الذين أعطيتني لأنهم لك، ١٧: ١٠ وكل =

هذا لفظ الإنجيل فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول، وسنبين لك فيما بعد امتناع الاتحاد والحلول على الله تعالى.

وأيضا جاء في الصحاح التاسع عشر هكذا: "إنني صاعد إلى أبي وأبيكم

ما هو لي فهو لك وما هو لك فهو لي وأنا ممجد فيهم، ١٧: ١١ ولست أنا بعد في العالم وأما هؤلاء فهم في العالم وأنا آتي إليك أيها الآب القدوس احفظهم في اسمك الذين أعطيتني ليكونوا واحدا كما نحن، ١٧: ١٢ حين كنت معهم في العالم كنت أحفظهم في اسمك الذين أعطيتني حفظتهم و لم يهلك منهم أحد إلا ابن الهلاك ليتم الكتاب، ١٧: ١٣ أما الآن فإني آتي إليك واتكلم بهذا في العالم ليكون لهم فرحي كاملا فيهم، ١٧: ١٤ أنا قد أعطيتهم كلامك والعالم أبغضهم لانهم ليسوا من العالم كما أني أنا لست من العالم، ١٧: ١٥ لست أسال أن تأخذهم من العالم بل أن تحفظهم من الشرير، ١٧: ١٦ ليسوا من العالم كما أني أنا لست من العالم، ١٧ :١٧ قدسهم في حقك كلامك هو حق، ١٧: ١٨ كما أرسلتني إلى العالم أرسلتهم أنا إلى العالم، ١٧: ١٩ ولأجلهم أقدس أنا ذاتي ليكونوا هم أيضا مقدسين في الحق، ١٧: ٢٠ ولست أسال من أجل هؤلاء فقط بل أيضا من أجل الذين يؤمنون بي بكلامهم، ١٧: ٢١ ليكون الجميع واحدا كما أنك أنت أيها الأب في وأنا فيك ليكونوا هم أيضا واحدا فينا ليؤمن العالم أنك أرسلتني، ١٧: ٢٢ وأنا قد أعطيتهم المجد الذي أعطيتني ليكونوا واحدا كما أننا نحن واحد، ١٧: ٢٣ أنا فيهم وأنت في ليكونوا مكملين إلى واحد وليعلم العالم أنك أرسلتني وأحببتهم كما أحببتني، ١٧: ٢٤ أيها الآب أريد أن هؤلاء الذين أعطيتني يكونون معي حيث أكون أنا لينظروا مجدي الذي أعطيتني لأنك أحببتني قبل إنشاء العالم، ١٧: ٢٥ أيها الأب البار إن العالم لم يعرفك أما أنا فعرفتك وهؤلاء عرفوا أنك أنت أرسلتني، ١٧ :٢٦ وعرفتهم اسمك وسأعرفهم ليكون فيهم الحب الذي احببتني به وأكون أنا فيهم".

وإلهي وإلهكم(١)"، وهذا يدلُّ على مساواته إياهم في معنى البنوة والعبودية، فعلم أن المراد ما ذكرنا من معنى البنوة.

وهذه النصوص استخرجتها من الإنجيل، وليس لإلزامهم أقوى منها، لأنهم ينقطعون بالكلية(٢)" اهـ.

وقال الإمام الشهرستاني: "وكثيراً ما دار في خيالي وخاطري أن الذي اعتقدوه النصارى من الآب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من الموجِب والموجَب، والعلة والمعلول، ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢﴾ [مَرْيَم]، فهو تعالى لم يوجِب ولم يوجَب، و ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ﴾ [الإخلَاص: ٣]، ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدًا ۝٩٣﴾ [مَرْيَم: ٩٣]، وهو ربُّ كل شيءٍ ومبدعه، وإله كل موجود وفاطره، جل جلاله، وتقدست أسماؤه(٣)" اهـ.

قال الإمام الجويني في نهاية كلامه على إبطال مذاهب النصارى:

---

(١) في الإصحاح العشرين: "١٦ قال لها يسوع: يا مريم فالتفتت تلك وقالت له: ربوني الذي تفسيره: يا معلم، ١٧ قال لها يسوع: لا تلمسيني لأني لم أصعد بعد إلى أبي، ولكن اذهبي إلى إخوتي وقولي لهم: إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم، ١٨ فجاءت مريم المجدلية وأخبرت التلاميذ أنها رأت الرب، وأنه قال لها هذا".

(٢) الصحائف الإلهية، ص٣١٦-٣١٨.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام، تأليف الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ص١٧٨-١٧٩. طبعة الفرجيوم.

"ويعتضد الردُّ عليهم بإثبات الوحدانية، وفيما قلنا أكلُ مقنَعٍ[1]" اهـ.

يريد أن كل ما أورده العلماء من براهين على وحدانية الإله فهو دليل على بطلان زعم النصارى بالحلول والاتحاد، ودليل على بطلان قولهم بأن الإله له ولدٌ أي إنه ناشئ منه، ولذلك فمن أراد استيفاء معرفة بطلان ما يأتي به هؤلاء فعليه إتقان مباحث علم التوحيد المتعلقة بأقوالهم.

---

(١) انظر في ذلك كله: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام عبد الملك الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ)، ص١٠٠-١٠٣. ت: محمد يوسف إدريس، بهاء محمد الخلايلة، دار النور للنشر والتوزيع.

فهرست المحتويات

مقدمة ٥
الباب الأول: تمهيد في المعرفة ٧
معارف الإنسان ٩
أسس المعارف ٩
المعارف العقلية ١٣
كل حادث فله مُحدِث وسبب ١٧
الأحكام العقلية الثلاثة ٢١
الإمكان والجواز ٢٣
مثال: حدوث العالم ٢٥
وسائل المعرفة ٢٧
الحِسّ ٢٧
٢ـ العقل ٣٢
٣-التجربة: ٣٦
المذاهب المعرفية الذاتية القاصرة ٤١
أ-الإلهام ٤١
ب-الحدس ٤٢
توضيح للعقل والتعقل ٤٥
خاتمة لهذا المدخل ٤٧
الباب الثاني: تمهيد في المذاهب الفلسفية ٥١
إمكانية المعرفة في الإلهيات وشروطها وحدودها ٥٣
المذاهب المناهضة للإيمان ٦١

١ -الاتجاه الحسي والتجريبي.. ٦١
٢ -الاتجاه المادي.. ٦٨
٣ -الاتجاه اللاأدري.. ٧٢
٤ -حركة الإلحاد المعاصر.. ٧٦
المسلك الأول: ما يسمى بمشكلة الشر، وقد سبق الإشارة إليها........ ٨٢
المسلك الثاني: ما يمكن تسميته بإشكالية الفعل الإلهي:........................ ٨٣
تعليق إجمالي:.. ٨٤
الباب الثالث الأدلة الكبرى على وجود الله تعالى ٨٩
تمهيد الأدلة الكبرى على وجود الله تعالى ٩١
دليل الإمكان على وجود الله ٩٥
مفهوم الإمكان: ٩٥
إمكان العالم: ٩٨
تقرير دليل الإمكان: ١٠١
التسلسل ودليل الإمكان:.. ١١٢
هل يجتمع التسلسل والاختيار؟.. ١١٧
وتبقى ها هنا شبهة نبينها:.. ١١٨
التأثير وقدم المتأثر.. ١١٩
خاتمة لدليل الإمكان:.. ١٢٠
دليل الحدوث ١٢٣
معنى الحدوث:.. ١٢٤
المنهج النظري في طريقة الحدوث ١٢٧
خطوات النظر في هذا الدليل ١٢٧
الخطوة الأولى:.. ١٢٩
الخطوة الثانية:.. ١٣٠

الخطوة الثالث من البحوث المهمة ينطوي عليها دليل الحدوث ١٣٥
قسمة العالم إلى جواهر وأعراض ١٣٥
دليل الحدوث ١٤١
المقدمة الأولى: كل حادث فلحدوثه سبب ١٤٢
المقدمة الثانية: هذا العالم حادث ١٤٣
[شبهة المدة اللامتناهية قبل حدوث العالم] ١٤٨
(ملخص مفاهيم الزمان) ١٥٠
تفصيل رأي أفلاطون في الزمان ١٥٩
عودة إلى مسألة المدة التي قبل العالم ١٦٦
بحوث متعلقة بدليل الحدوث ١٦٩
دليل الحدوث في القرن العشرين ١٧٣
نظرية الانفجار العظيم وصف ملخص ١٧٨
طريق آخر لإثبات حدوث العالم ١٨١
باستخدام القانون الثاني للديناميكا الحرارية ١٨١
مسألة ذبول الشمس عند الغزالي ١٨٢
دليل النظام والاتقان ١٩٥
الباب الرابع: صفات الله تعالى: صفات التنزيه ٢١٩
صفات الله تعالى ٢٢١
وجوب الوجود ٢٢٣
المبحث الثاني: الوجوب ٢٢٩
المبحث الثاني: القدم ٢٣٦
إضافة في معنى القديم ٢٣٩
حول مفهوم القدم والزمان ٢٤٥
خواص القديم والمُحدَث ٢٥١

هل يجوز أن يتعدد القديم؟........................ ٢٥٣
المبحث الثالث: التنزيهات........................ ٢٦٧
حقيقة الله مخالفة لسائر الحقائق بعينها........................ ٢٧١
فائدة في المتغايرين:........................ ٢٧٦
حقيقة الله تعالى غير مركبة........................ ٢٨٣
هل يصح قديمٌ مركبٌ؟........................ ٢٨٨
الله تعالى غير متحيز........................ ٢٩١
الله تعالى ليس جسمًا........................ ٢٩٥
الله تعالى ليس في شيء من الجهات........................ ٣٠٣
تمهيد: في مفهوم الجهة وأحكامها........................ ٣٠٣
نفي الجهة عن الله تعالى:........................ ٣٠٩
امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى........................ ٣١٧
إيراد ومناقشته:........................ ٣٢١
ثالثا: طريقة إلزامهم للفلاسفة بقيام الحوادث بذات الله تعالى........................ ٣٢٧
تعليق الإمام الرازي على هذا الإشكال:........................ ٣٢٩
خلاصة:........................ ٣٣٢
دليل على استحالة اتصاف الله تعالى بالحوادث:........................ ٣٣٣
استحالة الاتحاد والحلول........................ ٣٣٧
مفهوم الاتحاد:........................ ٣٣٧
بعض أنواع الاتحاد المجازي:........................ ٣٣٩
مفهوم الحلول:........................ ٣٤٢
الحلول والاتحاد عند النصارى........................ ٣٤٧
أقوال أهم فرق النصارى:........................ ٣٥٤
نصوص لعلماء المسيحين في توضيح عقيدتهم:........................ ٣٥٨

الخاتمة: ٣٦٤
الحلول والاتحاد عند بعض الصوفية ٣٦٩
الاتحاد عند بعض الفلاسفة في العاقل والمعقول: ٣٧٥
وحدانية الله تعالى ٣٨٣
(ذكر بعض الآيات والأحاديث في أهمية توحيد الله تعالى) ٣٨٤
معنى الوحدانية: ٣٨٩
طرق العلماء في الاستدلال على وحدانية الله ٣٩٥
مطلب في الاستدلال على وحدانية الله بلحاظ آثار صفاته ٣٩٨
المسلك الاول: ٣٩٩
المسلك الثاني: دليل التمانع ٤٠٤
اعتراض الآمدي على دليل التمانع ٤١٤
لطيفة ذكرها الإمام الرازي: مراتب التوحيد ٤١٧
تقرير آخر لدليل التوحيد ٤٢٧
الدليل على الوحدانية أن نقول: ٤٢٧
إضافة: رأي التفتازاني في توجيه آية التمانع ٤٣٩
فائدة نفيسة: جريان دليل التمانع في إفادة الوحدانية في الذات والصفات فضلا عن الأفعال ٤٤١
نقد كلام للسمرقندي ٤٤٥
مسالك أخرى على الوحدانية ٤٤٧
المسلك الأول: تكثّر الواجب مع التمايز يستلزم التركب ٤٤٧
المسلك الثاني: ذكره السنوسي في الوسطى ٤٤٩
المسلك الثالث: ذكره الرازي ٤٥٠
المسلك الرابع: ذكره الرازي في التفسير أيضا ٤٥١
مسلك الوجودية في إثبات الواجب ووحدته ٤٥٢

اعتقادات عبدة الأوثان والمجوس والثنوية ٤٥٩
اعتقاد عبدة الأوثان ٤٥٩
اعتقاد الثنوية: ٤٦٠
[اعتقاد المجوس] ٤٦٠
اعتقادات النصارى في التوحيد ٤٦٣
بعض المذاهب المسيحية في التثليث والتوحيد: ٤٧٤
أولا: الموزكيون ٤٧٤
ثانياً: مذهب بولس أسقف ساموسطا في القرن الثالث ٤٧٥
ثالثا: مذهب نسطور في القرن الخامس ٤٧٦
رابعاً: مذهب ألتريثيستيون في القرن السادس ٤٧٧
خامساً: مذهب جون سكوت في القرن الثالث عشر ٤٧٧
سادسا: مذهب جيوم في القرن الثالث عشر ٤٧٨
سابعا: مذهب إيمانويل كانط ٤٧٨
ثامناً: مذهب سويدنبيرج في القرن التاسع عشر ٤٧٩
بعض المناقشات لأصول مذاهب النصارى ٤٨١